

توماس هوبز

فيلسوف العقلانية



تأليف
د. إمام عبد الفتاح إمام



توماس هوبز

فيلسوف العقلانية

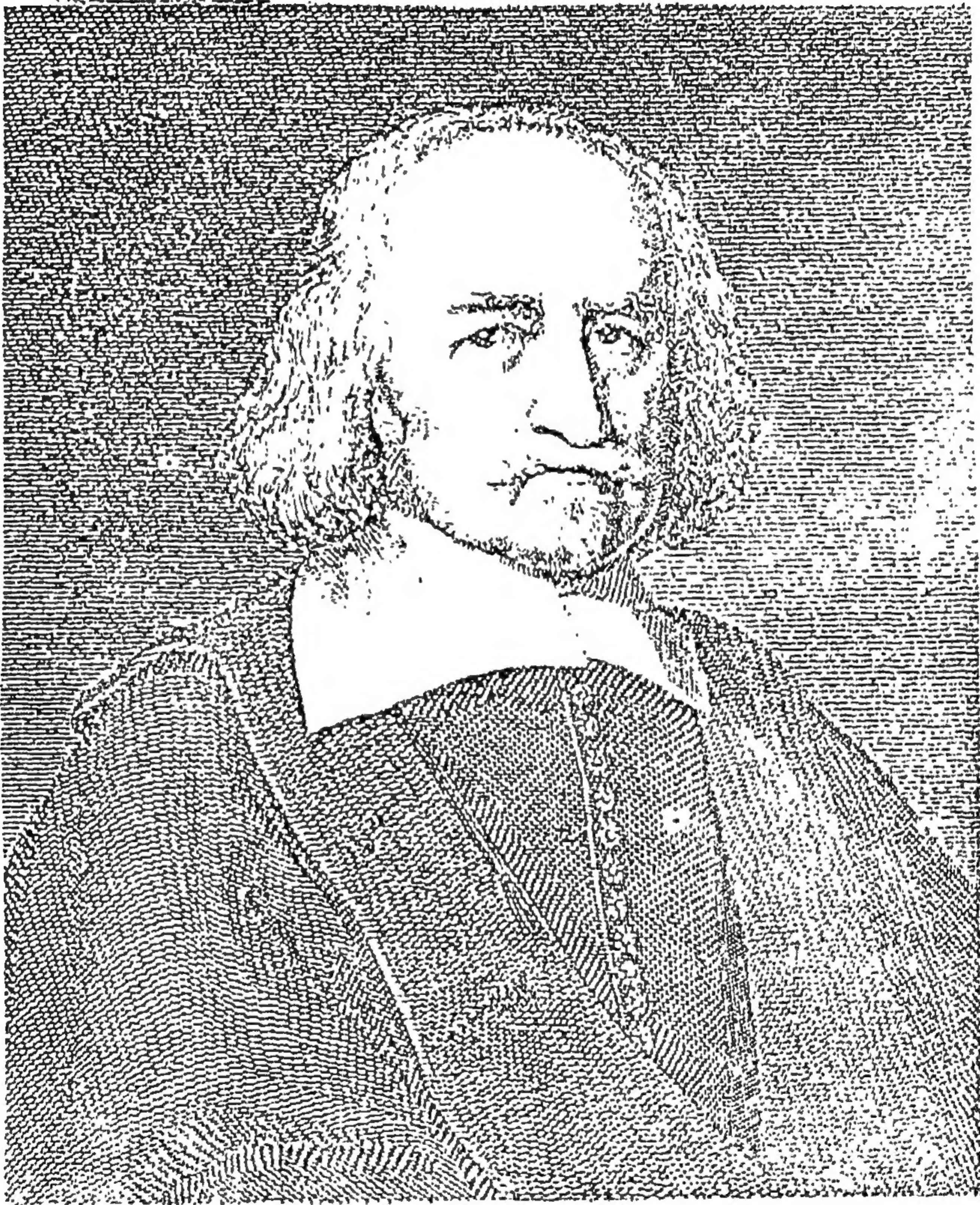
تأليف
د. إمام عبد الفلاح إمام

١٩٨٥

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهراف

تليفون ٩٠٤٦٩٦



« مقدمة »

« المهمة الأولى للفيلسوف العقلاني أن ينظف القماش السياسى مما فيه من جوانب لا معقولة ، ذلك لأن الطريقة الوحيدة لكى تكون اديناً قوانين جديدة ، هى أن ندفن القوانين القائمة كلها وأن نبدأ من جديد » •

« فولتير »

« لن يستطيع المشرع تدبير شئون الدولة ، أو سن أية قوانين الا اذا وجد السطح نظيفاً أو نظفه هو نفسه » •

« أفلاطون — الجمهورية ٥٠١ أ »

فى هذا البحث محاولة لابرار عقلانية الفيلسوف الانجليزى
توماس هوبز (١٥٥٨ — ١٦٧٩) وتوضيح كثير من الأفكار الغامضة
والمبتسرة التى راجت عنه فى المحتبة العربية ، لقد كان هوبز الذى عاش
ما يقرب من قرن كامل (احدى وتسعين سنة) ابن عصره بحد ما تحمله
هذه الكلمة من معنى : ابن العلم النامى فى القرن السابع عشر ، والاتجاه
العقدنى انذى ساد جميع جوانبه الثقافية •

لقد خرجت أوروبا من العصور الوسطى الى عصر النهضة ثائرة
على التراث الأرسطى الاسكولائى ، ثم جنت ثمار ثورتها فى العصر
الحديث : فلسفات جديدة ، وعلماً حديثاً^(١) • معتمدة فى ذلك كله على
المناخ العقلى الذى بدأ فيه نمو العلم الحديث ففقد شرع العلماء من
أمثال كوبرنيكس ، وتيكوبراهى وكبلر وجاليلو فى تقويض طبيعات
أرسطو وما لازمها من تصورات معرفية سيطرت على الفكر الوسيط ،
وبدأ العقل البشرى يؤكد استقلاله عن السلطة ، وتحديه لمناهج الفكر
الاسكولائى ، ويمكن أن نلخص أهم أفكار هذه الحركة العلمية
وانعكاساتها على الفلسفة الحديثة فيما يلى :

✽ كان أرسطو يقسم العالم الطبيعى قسمين متميزين : ما فوق
فلك القمر ، وهو يتكون من مادة أثيرية دقيقة سامية ، وحركة دائرية
كاملة الدقة والبساطة تجعله يقترب من التقديس والألوهية • ثم هناك
ما تحت فلك القمر الذى يتركب من العناصر الطبيعية الأربعة المعروفة

(١) يذهب المؤرخون ، عادة ، الى تحديد بداية عصر النهضة بسقوط
انقسطنطينية على يد محمد الثانى الاقب بمحمد الفاتح عام ١٤١٣ ، أما العصر
الحديث فهو يشمل الفترة التى بدأت بجاليلو (١٥٦٤ — ١٦٤٢) وانتهت
بليبنتر (١٦٤٦ — ١٧١٦) قرن :

— Hampshire, S. The Age of Reason, P. 11 A Mentor Book 1956.

والتي لا يمكن أن تتحول الى ما هو أبسط منها • وان كان يمكن أن يتحول بعضها الى بعض ، وذلك هو عالم الكون والفساد • فجاء العلم الحديث ليزيل هذه التفرقة ، ويجعل المادة التي يتألف منها الدون كله واحدة فيلتقي عالم السماء والأرض على سعيد واحد • أما أولئك الذين ظلوا يأملون في ضربين من الوجود فسرعان ما تحولت التفرقة عندهم الى ما هو جسمي وعقلي « أو وجود النفس ووجود المادة » . وهي مشكلة ظلت قائمة عند الديكارتين في صورة الثنائية الديكارتية الشهيرة فترة طويلة ، أما هوبز فقد اختار اعتناق النتيجة المنطقية للعلم الحديث، وهي الوجودية المادية •

✽ رفض العلم الحديث أيضا فكرة الاخائية الأرسطية في الطبيعة . اذ سرعان ما اكتشف العلماء وجود اطراد منتظم في وقوع الحوادث . فسيطرة فكرة السببية الآلية على تفسير ظواهر الطبيعة مما انعكس أثره على فلاسفة العصر ديكارت وهوبز : رغم أن الاول يسير بالتفسير الآلي حتى مشارف النفس ثم يتوقف ، في حين يسير الثاني مع التفسير حتى نهايته •

✽ ازدهرت العلوم الرياضية لأسباب كثيرة منها انحسار الأرسطية واحياء الأفلاطونية والفيثاغورية ، كذلك استخدمت الهندسة في اعداد الطرق والجسور واختراع الأدوات والآلات ورسم الخرائط • الخ • وكانت النتيجة تطبيق العلوم الرياضية على ظواهر الطبيعة التي اعتبرها جاليليو كتاباً مفتوحاً كتبت كلماته بلغة الرياضة ، وأصبحت الطبيعة ساعة هائلة دقيقة الصنع تعمل وفق نسب رياضية محسوبة . وارتبط ذلك كله بآلية ضرورية فكان كل شيء يسير سيرا ضروريا لا مندوحة عنه ، ولم ينجح من هذه الضرورة الصارمة سوى النفس البشرية عند ديكارت ومدرسته • أما هوبز فلأنه قبل النتيجة المنطقية للعلم فقد رفض الثنائية ومد الضرورة الى الانسان ومن ثم أنكر روحانية النفس وحرية الارادة •

* أدى تطور العلم الى تعريف دقيق للمادة بأنها ما له وجود عيني خارجي : فظهرت مشكلة الحيفيات أو خواص المادة أتمدون بدورها موضوعية أم ذاتية ؟ وهى مشكلة شغلت جاليليو أولا ثم ديدارت وهوبز بل امتدت الى لوك فيما بعد ، وصاحب ذلك كله انتشار المادية ، أعنى التصور المادى للكون - وهو تصور اعتنقه معظم فلاسفة العصر : فهوبز وجاسندى أعلنوا ماديتهما صراحة ، أما ديدارت ففسار مع المادة من ظواهر الطبيعة الى مملكة النبات والحيوان ثم استثنى النفس والله - غير أن هوبز رأى أن ديدارت لم يكن أميناً مع نفسه ، وأنه فعل ذلك مDAHنة لليسوعيين الذى تربى بينهم وظل ينافقهم طواى حياته : ومن هنا مد فيلسوفنا التصور المادى للنفس والله ، واصبح كل ما يوجد لابد أن يكون جسماً .

* * *

هكذا حاول العصر الحديث إعادة اكتشاف الخون والانسان بمناهج جديدة تعتمد على العقل ، وقد انعكست هذه المحاولة على فلسفة هوبز بوضوح شديد : « ان النسيج الذى تصوره هوبز كان سيجاً استنباطياً تماماً : امتد من الأسس الميتافيزيقية التى يتصور العالم بناء عليها ، بلغة الجسم والحركة ، الى النتائج التى تدور حول مسلمات العدل الطبيعى »^(٢) ، أى أن فيلسوفنا كان عقلانياً فى تصوره للطبيعة والانسان فى آن معا . واذا كان الباحثون يرقون عادة بين « العقلانية Rationality... » ، و « المذهب العقلى Rationalism » ، من حيث أن الأولى اتجاه فى التفكير بصفة عامة ، أو هى موقف يعتز بالعقل ويجعله حكماً ومرجعاً فى جميع نواحي الحياة فى حين أن المذهب العقلى يقتصر على الجانب الابستمولوجى فى اعتماده على العقل - فاننا نستطيع أن نقول ان فيلسوفنا كان عقلانياً بالمعنيين معا !

(2) K.R Minogue : An Introduction to Leviathan P. viii.

ولو أننا رجعنا الى « روتز D. Runes » « ولاسى ...
« A.R.Lacey... » « وبوللوك ... Bullock » وبولدوين ... Baldwin...
فيما كتبوه من قواميس فلسفية تحت مادة ... Rationalism ...
وكذلك ما كتبه بلانشارد ... Brand Blanchard في الدراسة الممتعة التي
كتبها في « الموسوعة البريطانية المفصلة »^(١) — لاستطعنا أن نوجز
المعاني الآتية : المذهب العقلي في نظرية المعرفة هو « الصورة التي
تقابل التجربة الحسية ، أو هو الصورة التي تجعل معيار الحقيقة ليس
حسياً بل عقلياً واستنباطياً » ، « والرياضيات هي ملهمة المذهب العقلي »
و « يباهى العقليون بسمو المنهج الاستنباطي ويعتبرونه منهج اليقين » ،
و « لهذا السبب كانت المعرفة عند العقليين كلية وضرورية » ، ومعنى
ذلك أن « العقل يمكن أن يقال في مقابل التجربة » من الناحية
الابستمولوجية ، لكنه يمكن كذلك أن يقال في مقابل الدين أو الوعي
وهذا هو المجال الثاني للعقلانية — كما أنه يمكن أن يقال ثالثاً في مقابل
العاطفة أو الشعور في ميدان الأخلاق — وسوف نجد هوبز عقلانياً في
هذه المجالات الثلاث : في نظرية المعرفة ، وفي مجال الدين ، وفي مجال
الأخلاق والسياسة ! صحيح أنه يبدأ من الحس لكنه ينتهي الى أن
المعرفة الآتية من التجربة ليست هي المعرفة الفلسفية الحقيقية فالأخيرة
تنبع من العقل وحده . كما أنه يستبعد الدين من مجال الفلسفة لأنه
يصعب دراسته دراسة عقلية ، وهو يقيم الأخلاق على أساس قوانين
الطبيعة التي هي قوانين عقلية خالصة . وهي نفسها الأسس التي يقيم
عليها بناء الدولة ، فلا شك أن غيلسوناً يطبق العقلانية في مجال
السياسة أيضاً . ولهذا فإنه لا يصعب أبداً تحديد خصائص الفيلسوف
العقلاني ، يقول ميشيل أوكشوت أنه يمكن تحديد هذه الخصائص على
النحو التالي :

(٢) قارن قائمة المراجع في نهاية البحث .

* يتسم الفيلسوف العقلانى بالاستقلال الذهنى ، فهو فى جميع الظروف والأحوال يفكر بطريقة مستقلة بعيدة عن التقيد بالسلطة ، ذلك لأنه لا يلتزم الا بسلطة العقل وحده !

* من خصائص الفيلسوف العقلانى أيضاً أنه : « مشاكس » كثير الخصوم ، فهو خصم للسلطة ، وللتسرع فى الحكم ، والتحيز فى الرأى ، والجمود فى التراث ، والتوقف عند الألف والعادة !

* الفيلسوف العقلانى أيضاً يتخذ موقف الشك والتفاؤل فى آن معاً : أما الشك فبسببه عدم ثقته فى القديم حتى أنه ليذهب الى أنه لا يوجد رأى ولا معتقد مهما تبلغ درجته فى القدم أو الانتشار لا يجوز مناقشته أو إخضاعه لحكم العقل ، فالفكرة أيا كانت لابد أن تقدم للعقل أوراق اعتمادها حتى يمكن قبولها ! — وهو متفائل لأن الفيلسوف العقلانى لا يتشكك أبداً فى قدرة العقل فى الوصول الى تحديد لقيمة الأشياء والآراء والمعتقدات اذا ما استخدم استخداماً سليماً !

* خاصية أساسية من خواص الفيلسوف العقلانى هى ايمانه بأن « العقل » واحد وعام عند جميع أفراد البشر ، أو هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس كما قال ديكارت « أو أن الناس متساوون فى قدراتهم جميعاً » كما قال هوبز •

* يترتب على ذلك ايمانه بأنه ما من شخص حكم عقله ، بأمانة ونزاهة وإخلاص ، الا وصل الى نفس النتائج التى يصل اليها الفيلسوف العقلانى نفسه !

* ليس من الضرورى أن يرفض الفيلسوف العقلانى ما تأتى به التجربة ، لكنه كثيراً ما يدافع عنها بناء على أسس عقلية خالصة !

* ليس لديه ثقة كبيرذ فى تراكم التجربة ، لكنه يثق فى سرعة تحول التجربة الى صيغ عقلية ، فهو لا ينظر الى الماضى الا بوصفه عائقاً ينبغى تجاوزه^(٤) .

تلك هى ، بايجاز شديد ، خصائص الفيلسوف العقلانى مطبقة فى الاستمولوجيا والسياسية ، وأنى لآمل أن يكون البحث الذى نقدمه اليوم الى القارئ العربى قد أبرز هذه الخصائص جميعاً فى الجواب المختلفة من فلسفة هوبز .

ولقد قسمنا البحث أربعة أبواب : عرضنا فى الباب الأول لحياته ومكانته ، وأبرزنا الصورة السيئة التى راجت عن فيلسوفنا فى المكتبة العربية ، ومكانته فى تاريخ الفلسفة عموماً ، والفلسفة السياسية بنوع خاص . كما عرضنا لحياته الروحية التى كرسها رغم ماديته الميتافيزيقية — للفكر وحده ، دون أن يلهث ، كما فعل غيره ، وراء متع الدنيا المادية !

ثم عرضنا لمذهب هوبز كما أراد صاحبه أن يكون أعنى ثلاثياً يتألف من الجسم ، والانسان ، والمواطن . فكان عنوان الباب الثانى « فى الجسم — أو الميتافيزيقا » درسنا فى الفصل الأول منه تصور هوبز للفلسفة مجالاً ومنهجاً ، وأبرزنا عقلانيته فى المجالين معا . أما الفصل الثانى فكان عن مذهب هوبز المادى : المبادئ الأولى التى بدأ منها عملية الاستنباط لبناء العالم الى تصور الجسم وكيفية ، ثم ناقشنا فكرة تعارض المادية مع العقلانية ورفضنا مثل هذا التعارض . أما الفصل الثالث فقد تحدثنا فيه عن التصور الأساسى فى فلسفة هوبز وهو تصور الحركة : طبيعتها وشمولها . وأنهيينا الباب بالحديث عن رفضه لفكرة « الجوهر اللامادى » التى اعتبرها تناقضاً فى الألفاظ .

(4) Michael Oakeshott : Rationlism in Politics p. 5.

أما الباب الثالث : وعنوانه « فى الانسان .. أو السيكولوجيا » فقد ناقشنا فى الفصل الأول منه نظرية المعرفة الكلية الضرورية التى تأتى عن طريق العقل وتلك هى المعرفة الفلسفية — أما الفصل الثانى فقد ناقشنا فيه فلسفة اللغة : نشأتها وأهميتها وطرق استخدامها ومصنيف الأسماء والكليات ومذهبه الاسمى الشهير •

أما الباب الرابع والآخر : فقد جعلناه أوسع أبواب البحث لأنه يشتمل على نظريات هوبز الأخلاقية والسياسية والدينية وقسمناه أربعة فصول : عرضنا فى الفصل الأول منه — وعنوانه « من السيكولوجيا الى الأخلاق » — لنظرية هوبز السيكولوجية فى تفسير الطبيعة البشرية وما استتبع ذلك من فهم خاطئ لنظريته فى الأخلاق واعتبارها مؤسسة على « سيكولوجيا الأنانية » . ثم عرضنا « لاطروحة تيلور » التى يذهب فيها الى أن أخلاق هوبز تقوم على التراث المسيحى للعصور الوسطى . وانتهينا الى أن النظريتين معا متطرفتان ، وأن الأدنى الى الصواب أن نقول ان الأخلاق عند هوبز تقوم على العقل لأنها تعتمد على قوانين الطبيعة التى هى قوانين عقلية ، والحق أن هوبز يقترب كثيراً من أصحاب نظرية القانون الطبيعى ، أما الفصل الثانى فقد خصصناه لحالة الطبيعة الشهيرة التى ذهب كثيرون الى اعتبارها مرحلة تاريخية مر بها الانسان قبل قيام المجتمع وفندنا هذا الزعم وبيننا أنها مجرد افتراض منطقى ، أو تجربة متخيلة ، قصد بها إعادة بناء المجتمع على أساس عقلية متينة تمنع الاضطراب والفوضى وتحقق للمواطن الأمن والاستقرار والسلام •

أما الفصل الثالث فقد ناقشنا فيه خروج الانسان من حالة الطبيعة الى بناء المجتمع وأبرزنا كيف أن العقل هو الذى يحتم مثل هذا الخروج . لأن حالة الحرب والفوضى هذه متناقضة عقلياً ، فهى تستهدف أساسا المحافظة على وجود الذات مع أنها تنتهى بالقضاء عليها ! ومن ثم فلا بد للفرد من التنازل عن حقه المطلق فى كل شيء ، والتنازل بين طرفين هو

العقد الاجتماعي - ! ثم تحدثنا عن حقوق الحاكم وواجباته ، ورفضنا في النهاية اعتبار هوبز من دعاة الفاشية أو النازية .

أما الفصل الرابع والأخير فقد ناقشنا فيه واحداً من الموضوعات المعقدة في فلسفة هوبز ألا وهو موضوع الدين : موقفه منه ، وتفسيره للظاهرة الدينية ، ثم وجود الله ، وطبيعته وصفاته التي لا يمكن ادراك كنهها ، وحرية الإرادة ومشتكلاتها ثم أخيراً خضوع السلطة الروحية للسلطة الزمنية .

وانى لأرجو ، في النهاية ، أن يكون هذا البحث قد رد شيئاً من الاعتبار لهذا الفيلسوف الكبير ، كما آمل أن يكون قد أضاف جديداً الى المكتبة العربية .

والله نسأل أن يهدينا جميعاً سبيل الرشاد .

امام عبد الفتاح امام

الباب الأول

« حياته ومكانته »

ويشتمل على فصلين :

الفصل الأول : لماذا هوبز ؟

الفصل الثاني : حياة روحية لفيلسوف مادي •

الفصل الأول

لماذا هوبز ؟

« يعد هوبز ، ان لم يكن باتفاق الجميع ، فعلى الأقل عند أولئك الذين يهتمون بدراسة النظرية السياسية أعظم فلاسفة السياسة الانجليز ، وأشدهم اثارة . وفى قراءة كتابه التين « Leviathan متعة لا تقدر

ولا عجب فهو على قدر عظيم من الاتساع والتركيز »

John Plamenatz

جون بلاميناتز

١ — تخلو المكتبة الفلسفية العربية ، فيما أعلم ، من كتاب عن الفيلسوف الانجليزى الكبير توماس هوبز Thomas Hobbes.... (١٥٨٨ — ١٦٧٩) • وهى من باب أولى تخلو من ترجمة لأى نص من نصوصه الفلسفية ، بل ان ما كتب باللغة العربية عن هذا الفيلسوف لا يزيد عن صفحات متفرقات فى كتب : السياسة ، أو الأخلاق ، أو تاريخ الفلسفة ، وهى فى مجموعها تعطينا ، فى الأعم الأغلب ، صورة شائبة عن هذا الفيلسوف • وربما يعود ذلك الى أنها لا تهتم كثيراً أو قليلاً بالرجوع الى نصوصه الأصلية • وتأدى بها ذلك الى الوقوع فى كثير من الأفكار الخاطئة عن مذهب هوبز سواء بصدد ميتافيزيقاه ، أو فلسفته السياسية أو الأخلاقية ، وهى الأكثر شيوعاً فى المكتبة العربية • ويمكن أن نتبين مدى ضحالة الفكرة العربية عن هوبز اذا ما عقدنا مقارنة سريعة بين مكانته فى الفكر الغربى ، وما نقوله عنه المكتبة العربية •

٢ — لقد كان هوبز فى القرن السابع عشر « ببيع » عصره^(١) ، فقد أطلق عليه معاصروه اسم « وحش مالمسبرى » (وهى مسقط رأسه) ووصفه رجال الدين بأنه (زعيم الملاحدة ورسول الكفر) وهو مصدر ازعاج فى البلاد لا حد له^(٢) • وتشير أصابع البرلمان الانجليزى الى « نظرياته الفلسفية » فربما كانت ، هى سبب « الطاعون » و « الحريق الكبرى » التى اندلعت فى لندن عام ١٦٦٦^(٣) • ومن هنا فقد حرمت كتبه ولعنت فى الكنائس ، وأحرقت علناً ، حتى أن جامعة اكسفورد حرمت قراءة أو تداول مؤلفاته : بل سرت هممة بين أساتذتها تطالب ،

(1) Bête Noire.

(٢) قارن بصفة عامة التصدير الذى كتبه صموئيل منتر لكتابه : « اصطياد الثنين » .

(3) Samuel L. Mintz : the Hunting of Leviathan; Preface pvii Cambridge.

لا بحرق هذه المؤلفات فحسب ، بل باحراق الفيلسوف نفسه فوقها^(٤) ! ولقد ظلت الأفكار التي عرضها هوبز بأسلوبه القوي المشرق (لا سيما ماديته ، وانكاره للروح ، وفلسفة الأخلاق ، وتكوين المجتمع البشرى) موضع عدااء مستمر من عام ١٦٥٠ حتى عام ١٧٠٠ ثم موضع نقد ومناقشة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر .

٣ — ولقد لقيت آراء هوبز تقديرا تستحقه عندما طرحت للنقاش الفلسفى المتعمق بعيدا عن الانفعالات الدينية التي سادت عصره والتي جعلت بعض الباحثين يصفه بأنه عبقرية غريبة كانت تسبح وحدها ضد تيار العصر^(٥) . . . فيصفه هيجل Hegel بأنه : « فيلسوف يتميز بأصالة أفكاره فهو كمعاصر لكارومويل وجد في الأحداث التي وقعت في ذلك الوقت ، وفي الثورة التي نشبت في إنجلترا ، فرصة للتفكير في المبادئ التي تقوم عليها الدولة والقانون . والواقع أنه نجح في شق طريقه الى تصورات أصيلة تماما »^(٦) .

أما في القرن العشرين فقد وصف هوبز بأنه « أبو الفلسفة التحليلية الحديثة »^(٧) وقال عنه جون بلامناتز John Plamentatz « انه أعظم الفلاسفة السياسيين الانجليز وأشدهم اثارة . . . »^(٨)

(4) Bernard Gret : Introduction to his ed. of Man and Citizen, P. 30 (Anchor Books) 1972.

(5) K. K. Minogue. An Introduction to Leviathan P. iii (Everyman's Edition).

(6) G. W. Hegel : Lectures on the History of Philosophy; Volume 3 p. 315 Eng. Trans : by E. S. Haldane, Rouledge and Kegan paul .

(7) R. S. Peters : Encyclopaedia of Philosophy, Volume 4 P. 3 (art Hobbes) .

(8) John Plamenatz : op. cit. p. 6.

وقال عن كتابه « التنين Leviathan... وهو المؤلف الرئيسي في فلسفته السياسية : « ليس من بين المؤلفات السياسية الخبرى فى العصر الحديث مؤلف يماثل التنين فى اتساقه ودقته ومتانة بنيانه سوى أصول فلسفة الحق لهيجل »^(٩) • ويصف ميشيل أوكشوت Michael Oakeshott... الخطاب نفسه بقوله :

« كتاب التنين هو أعظم تحفة — ان لم يكن التحفة الوحيدة — فى الفلسفة السياسية التى كتبت باللغة الانجليزية • ولا يمكن لتاريخ حضارتنا أن يزودنا الا ببضع مؤلفات قليلة على هذا القدر من الاتساع فى المجال والمستوى من الانجاز ، ومن هنا فيجب الا يحجم عليه الا بارتفاع المقاييس •• »^(١٠) •

٤ — تلك صورة موجزة وسريعة لهوبز فى المكتبة الغربية ، أما عندنا فكل ما نعرفه عنه ضئيل للغاية : فهو من الناحية الميتافيزيقية فيلسوف مادي تتلمذ على بيكون فانخرط فى سلك التجريبيين الانجليز • وهو من الناحية السياسية « ملكى متطرف » ، وقف فى صف الملك عندما احتدم الصراع بينه وبين البرلمان • وهو يقدم لنا صورة سيئة بالغة السوء عن الانسان فهو « همجى » ، والناس كانوا فى حالة الفطرة ، البدائية الأولى ، فى حالة حرب انتقلوا منها الى حالة « التعاقد » ••• وهكذا ظهر المجتمع البشرى ، وان ظل الانسان حتى بعد أن تجاوز هذه المرحلة عدواً للآخرين لأنه « شرير بطبعه » نافر بفطرته من الاجتماع بغيره من الناس ، وان كان هوبز قد اشتغل بالفلسفة السياسية فلأنه : « حاول أن يفلسف أحوال بلاده وبالتالى فقيمة مذهبه تاريخية فحسب » • وحتى ان تغاضينا عن « القيمة المحلية » لمذهبه فانه فى

(9) Ibid. p. 7.

(10) Michael Oakeshott : Hobbes on civil Association p. 3.
(Oxford Blackwell,s 1975).

هذه الحالة لا يقدم سوى تفسير خاطيء لطبيعة الانسان عندد يحاول أن يقيم هذا التفسير على فكرة سيكولوجية خاطئة هو « فكرة الأنانية » ضارباً صفحاً عن الأفكار الأخلاقية الغيرية التي أقره الانسان في كل زمان ومكان (١١) .

٥ - هذه صورة سريعة وموجزة عن هوبز في المكتبة العربية ، وأقل ما توصف به هذه الصورة أنها « شائئة » ان لم تكن خاطئة في كثير من ملامحها . وسوف أكتفى هنا بمناقشتها مناقشة سريعة لأننا سوف نقف وقفة طويلة عند كل قضية من هذه القضايا لنعرضها بالتفصيل طوال هذه الدراسة . ولهذا فسوف أكتفى هنا بتحديد الملامح العريضة للقضايا التي يطرحها بحثنا الحالي عن توماس هوبز .

٦ - لا شك أن هوبز كان فيلسوفاً مادياً فعنده أن كل ما هو موجود فهو جسم . فكل ما في العالم (وأنا لا أقصد بالعالم الكرة الأرضية وحدها . بل الكون بأسره أعني جملة الأشياء الموجودة) مادي ، أعني انه جسم ، له أبعاد القدر أو الحجم ، أعني له طول وعرض وعمق . وأيضا كل جزء من أجزاء الجسم ، جسم أيضا له هذه الأبعاد نفسها ، وبالتالي فكل جزء من الكون جسم ، وما ليس بجسم فهو ليس بجزء من الكون . « فليس ثمة جزء حقيقى من هذا الكون ، لا يكون جسما ، وليس ثمة جسم بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة لا يكون جزءاً حقيقياً من الكون . وكلمتا « الجسم » و « الجواهر » تعنيان شيئاً واحداً ، ومن ثم فان الحديث عن جوهر لا مادي يعبر عن تناقض لأن الكلمتين تدمر الواحد منهما الأخرى اذا ما وضعنا في

(١١) نست أنوى ذكر المصادر العربية التي عرضت للأفكار الخاطئة عن هوبز والتي نناقشها هنا وذلك لسببين : الأول أنها متداولة ، وفي استطاعة القارئ الاطلاع عليها بسهولة اذا اراد الوقوف عليها بالتفصيل ، وثلك عموما هي الصورة الشائعة عن هوبز في كل ما كتب عنه باللغة العربية . والسبب الثانى : أن ما يهنا هنا هو مناقشة هذه الأفكار الشائئة فحسب بغض النظر عن أصحابها .

سياق واحد ، تماماً مثلما يقول المرء ان هناك جسماً غير مادي (١٢) . فكل ما يشملها هذا الكون انما هو أجسام مادية تشغل حيزاً من الفراغ ، ولا مكان فيه لما يسمى « بالنفس » أو « الروح » أو « الجوهر اللامادي » ، واتساقاً مع هذا الموقف المادي سوف يؤول هوبز فكرة الكتاب المقدس عن وجود « النفس في البدن » . بأنها لا تعنى شيئاً سوى « الحياة » ، والحياة تعنى « الدم » (١٣) .

وسوف يقتبس من آيات الكتاب المقدس ما يثبت فكرته ، حتى « الله » نفسه يجعله هوبز جوهرأ مادياً . هذا كله صحيح ، لكن ما نود أن نفيه هو الخلط بين المادية الميناعيزيقية والمادية الأخلاقية أعنى ما يستتج عن المذهب المادي من « مفاهيم أخلاقية » بحيث يقال أن المادية تترادف اللا أخلاقية ، أو التهاك على المتع والملاذات أو تتعارض عموماً مع الحياة الفلسفية حياة النظر الخالص ، اننا نريد أن نؤكد منذ البداية أن هذا الفيلسوف « المادي » عاش حياة « روحية » خالصة ، وهذا ما سيتناوله الفصل القادم ، لقد عاش هوبز للفكر وحده : لم يتزوج ولم تكن له أسرة ، ولا ولد ، ولا سعى الى منصب أو جاه ، وهو الذى كان فى فترة من فترات حياته معلماً لأمير ويلز الذى اعتلى عرش انجلترا باسم الملك شارل الثانى — لم يحاول أن يفعل ما فعله فرنسيس بيكون مثلاً فيتملق الملك أو يغدر بأصدقائه تقرباً وزلفى

(12) Thomas Hobbes . Leviathan (his English Works Volume 3 p. 381) .

(١٣) قارن ما يقوله هوبز فى مقدمة « التنتين » من أن الحياة هى حركة الأطراف ، وما يقوله من أن مركز الحياة هو القلب — المجلد الأول من مجموعة مؤلفاته الانجليزية التى نشرها سيروليم مولوزورت Sir William Molesworth ص ٦٠٤ ، كما أن الكتاب المقتبس يوحد بين النفس والدم ، المجلد الثانى من مجموعة مؤلفاته ص ٦١٥ وسوف نعود الى هذا الموضوع بالتفصيل فيما بعد .

للسلطات ! بل لم يغير أفكاره يوماً والتيار ضده كاسح من البرلمان
ورجال الدين وأساتذة الجامعات ، حتى التلميذ الوحيد الذى اعنق
فلسفته أعلن على الملأ — تحت ضغط التيار الشعبى العارم — أنه برىء
منها الى يوم الدين ! كل ذلك لم يوهن من عزيمته أو يثبط من همته
وسوف نعود الى ذلك عندما نتحدث عن حياته الروحية فيما بعد .

٧ — أما أن هوبز كان تلميذاً لفرنسيس بيكون — ١٦٢٦ .. I^r. Bacon
فهذا ما سوف يحاول هذا البحث أن ينفيه(*) . صحيح أن فيلسوفنا
عمل بعض الوقت سكرتيراً « لقاضى القضاة » ، لكنه لم يتأثر قط
بتجريبية بيكون ، ولم يبد أى ميل نحو المنهج الاستقرائى الذى كان
يحتقره ، والذى ظل بيكون يدافع عنه طوال حياته ، ومات وهو يطبقه
على دجاجة مذبوحة !

وإذا كان كولبه .. O : Kulpe يقول انه « ليس من العدل أن توصف
فلسفة هوبز بأنها تجريبية صرفة .. » فاننا لا نريد أن نقف عند هذا
الحد ، ولكننا ننوى على العكس أن نبرز عقلانية .. His Rationalism....
هوبز ، وأن نبين أنه كان باختصار شديد أقرب الى ديكارت وبسكال
منه الى فرنسيس بيكون وجون لوك ... (١٤) حتى لقد ظن البعض
عندما صدر كتاب هوبز « فى المواطن De civitate... » أنه من تأليف
ديكارت ، وليس بدعا أن يمتدح الفيلسوف الفرنسى هذا الكتاب
بالذات . (شتراوس ص ٥٦) . وسوف نركز فى بيان هذه النقطة

(*) ربما كان « كونوفيشر » من اكبر المتحمسين لهذه القضية
قارن كتابه :

Kuno Fischer; « Francis Bacon » Eng . Trans. by Oxenford
P. 416.

(14) K. R. Minogue : op. cit .

على المنهج الرياضى الذى استخدمه هوبز وأعجب به اعجاباً شديداً مثلما فعل ديكارت تماماً^(١٥) . فالحق : « أن هوبز من حيث المنهج المنطقى لم يتبع ببيكون ، لقد كان منهجه استنباطياً على غرار منهج الهندسة ولقد كان عظماء الفلاسفة العقليين فى هذه الفترة من أمثال ديكارت واسبينوزا وليينتر أصحاب موهبة ممتازة فى الأسلوب الرياضى فى التفكير »^(١٦) . وفى ذلك كان هوبز ابن عصره تماماً .

٨ — لقد كان هوبز يأمل أن يضع نظرية سياسية تقوم على أسس وقواعد راسخة ، بحيث تقضى على البلبلة والاضطراب الفكرى الذى ساد الحياة الانجليزية آنذاك ، فحتى الحرب الأهلية كانت فى نظره حرب أفكار جزئية وحيدة الجانب تتصارع بسبب سوء الفهم . « لقد كانت الحرب الأهلية عند هوبز حرباً حول المبادئ ، انها نزاع عقلى وهو يعتقد فى نفسه أنه أعقل كثيراً من المتحاربين لأنه يرى أن نزاعهم يستند الى سوء فهم . . »^(١٧) فكيف يمكن أن نوضح سوء الفهم هذا ؟ ! كيف يمكن أن نقضى على هذا الاضطراب الفكرى السائد بين المفكرين والمثقفين وأعضاء البرلمان أنفسهم ؟ ! لا سبيل بالطبع الا اذا وصلنا الى أفكار يقينية تكون من الوضوح والبداهة بحيث لا يختلف عليها اثنان (تماماً مثلما استهدف ديكارت فى منهجه العقلى)

(١٥) على الرغم من أن برتراند رسل يسلك جانباً من مذهب هوبز فى عداد التجريبيين فإنه يعترف بأن هوبز فيلسوف يصعب تصنيفه لأنه كان على خلاف مع التجريبيين وكان معجباً بالمنهج الرياضى ليس فقط فى الرياضيات البحتة ، بل أيضاً فى تطبيقاتها وكانت نظريته العمامة مستلهمة من جاليليو أكثر من كونها مستلهمة من بيكون . . . تاريخ الفلاسفة الغربية الكتاب الثالث ص ٨٧ ترجمة د . محمد فتحى الشنيطى الهيئة المصرية للعمامة للكتاب عام ١٩٧٧ .

(16) D. D. Raphael : Hobbes : Morals and Politics p. ii George Allenunwin 1977 .

(17) John : Plamenatz : Man and Society; Volune one p. 117.

— عندئذ نستطيع أن نكون على ثقة من النجاح هي رآب الصدع ، وايفاف
تزييف الفنن ، والحرب الأهلية التي دمرت البلاد • لكن كيف يمكن لنا من
تزييف الفتن والحرب الأهلية التي دمرت البلاد • لكن كيف يمكن لنا من
ناحية أخرى أن نصل الى هذه الأفكار اليقينية الواضحة ؟ كيف نقيم
من هذه الأفكار نظرية سياسية متينة البنيان لا تعصف بها رياح
الانشغالات الغاضبة •• ؟ ! لا سبيل أمامنا الا باستخدام منهج الهندسة ،
لهذا فانك لا تجد بين علماء الرياضة خلافا ، ولا تضارباً ، ولا تعارضاً
بل اتفاق تام • وهذا هو العامل الرئيسي في نجاح الدراسات الرياضية •
يقول هوبز في عبارة تذكرنا كثيراً بعبارة ديكرت في اختلاف الناس
واضطرابهم في معارفهم :

« هناك صنفان من الناس الذين يقال عنهم عموماً انهم مثقفون :
أما الصنف الأول فهو يبدأ من مبادئ متواضعة ويسير منها على نحو
واضح وهؤلاء الناس هم علماء الرياضة • وأما الصنف الثاني فهم
أولئك الذين يستمدون قواعد المعرفة وأسسها من التربية ، ومن الثقات
من الناس ومن العرف والعادات • وهؤلاء هم الاندجماطيقيون •• ولن نجد
علماء الرياضة يثيرون نزاعاً فهم معفيون من ارتكاب هذه الجريمة ،
وانما المسئول عن ذاك هم الاندجماطيقيون • أولئك الذين تلقوا تعليماً
ناقصاً ، وتحت ضغط العاطفة يحسبون آراءهم حقيقية دون أدنى
برهان واضح ••• »^(١٨) وفي « التتين »^(١٩) يتحدث باحتقار
عن أولئك الذين يأخذون ثقافتهم ومعلوماتهم من سلطان الكتب ،
وليس من تأملاتهم الخاصة ، ثم يختتم هذه الفقرة بحكمته الشهيرة :
« الكلمات وسيلة يستخدمها العقلاء للحساب والعد ، أما الحمقى
فيجعلونها هي نفسها النقود التي يعيشون عليها •• »^(١٩) •

(18) Thomas Hobbes · English works ; Volume 4 ed. by Sir
William Molesworth 1960 p. 73 .

(19) Thomas Hobbes · Leviathan p. 78 (Fontana Edition)
English works, Vol. 3 p. 22 .

وذلك يعطى هوبز مفتاحاً لحل المشكلات السياسية في عصره المضطرب ، فالبلاد زاخرة بأناس يقتنع كل واحد منهم برأيه ، وبأنه على صواب ، وبأنه « الوحيد » الذي يعرف كيف ينبغي أن تبني الدولة ، وأن تسير دفة الأمور في المجتمع ، وهو على استعداد للدفاع عن رأيه والصراع — الى أقصى مدى مع من يقول برأى مخالف ! والنتيجة هي ذلك الاضطراب الاجتماعي وازدياد العنف السياسي الذي يتحول في النهاية الى حرب أهلية طاحنة ! : « ومن الواضح أن خلاص المجتمع لن يكون الا بظهور اقليدس السياسي الذي يبرهن على الحقيقة السياسية التي تكون فوق كل مظنة للشك » (٢٠) . تلك كانت الأمنية الأولى — على حد تعبير ونختز K W. Watkins — من أمنيات ثلاث أراد هوبز أن يحققها بنظرياته انسياسية والأخلاقية (٢١) .

٩ — أراد هوبز أن يصل في السياسة الى يقين الرياضة . لكنه استهدف هذه الأمنية ليصل الى الشروط العقلية للمجتمع المستقر الآمن الذي يخلو من الاضطراب والعنف — بمعنى آخر استهدف البحث عن شروط « اعادة السلام اني المجتمع » ، ولم يستهدف من ورائها تأييد الملك شارك الأول انذى أعدم عام ١٦٤٩ ابان الحرب الأهلية في انجلترا . بمعنى آخر لم يكن هوبز « ملكياً مقطرفاً » كما هو شائع عنه . والحق أن هذا الخطأ الشائع لم يقتصر على المكتبة العربية وحدها ، فمن الباحثين في الغرب من ذهب هذا المذهب يقول جون بلامناتز : J. Plamenatz.....

« لقد ظن الكثيرون أن هوبز بوصفه أحد أصدقاء أسرة كافنديش (وهي أسرة نبيلة ارتبط بها هوبز طوال حياته على نحو

(20) F. S. Mcneilly : The Anatomy of Leviathan p.8 Macmillan 1968.

(21) K. W. watkins « Thomas Hobbes » in Maurice Cranston : Western pilitical Philosophers. 46 - 47 - the Bodley Head - London 1972 .

ما سنعرف فى الفصل القادم •) ونظراً لأنه كان معلم الملك شارل الثانى عندما كان لاجئاً فى فرنسا باسم أمير ويلز Prince of Wales. ونظراً لأن الملك شارل الثانى منحه معاشاً سنوياً • الخ • لذلك ظله توقع الكثيرون من هوبز أن يكون ملكياً متحمساً — لكنه لم يكن كذلك قط •• « (٢٢) •

وربما يكون هبز قد أعطى للسلطة الحاكمة فى الدلة أكثر بكثير مما طالب به المكيون للملك ، لكنه مع ذلك لم يكن ملكياً متطرفاً وكان يفرق بوضوح بين « شكل » الحكومة و « سلطة » الدولة ، ولم يصر على تجميع السلطة فى يد تشخص واحد هو الملك ، وإنما على العكس لم يمانع فى أن توضع السلطة فى يد « مجموعة من الأشخاص » أو فى يد مجلس سيققق عليه الجميع ، ولهذا لم يجد هوبز حرجاً فى أن يعود من منفاه الاختيارى فى باريس الى موطنه — بعد نشر « التنتين » عام ١٦٥١ — فى عهد « كرومويل » الذى كان آنذاك يتربع على رأس الجمهورية الوحيدة فى تاريخ انجلترا التى قامت على أنقاض عرش الملك شارل الأول • ولو أن هوبز كان « ملكياً متطرفاً » — حتى بغض النظر عن نظرياته السياسية — كان من المنطقى أن يخشى على نفسه من العودة فى « ظل النظام انجهمورى » لا سيما وأنه كان ذا طبيعة هيابة، وظل يفاخر بأنه كان « أول من هربوا » عندما لاذ بالفرار الى القارة حين اتهم البرلمان « سترافورد Straford » وخشى هوبز على حياته •

١٠ — أما القول بأن الانسان عند هوبز « همجى » ، شرير بطبعه ، غير مدنى « بفطرته » ، وأنه « نافر بفطرته من الاجتماع بغيره من الناس » — فذلك أيضاً تصوير خاطئ لنظريات هوبز • الحق أن هوبز كان يعارض الفكرة الأرسطية الشهيرة التى ذكرها أرسطو فى الفصل الأول من « الأخلاق النيقوماخية » • وهى العبارة التى ردها الفلاسفة فى العصور الوسطى — مسلمون ومسيحيون على السواء

ترديدا ببغاويا فى الأعم الأغلب وهى « أن الانسان مدنى بالطبع » ،
أو أنه « حيوان سياسى بفطرته » * لكن علينا أن نفهم جيدا ما يريد هوبز
أن يقوله برفضه لهذه العبارة * ان ما ينكره هو القول بأن « الانسان
مخلوق يولد صالحا للمجتمع » * (٢٣) * وهل يمكن لأحد أن يقول ان
« الطفل » اجتماعى بطبعه أو أنه يولد « مفطورا » على حياة المجتمع ؟ !
السنا فى هذه الحالة نلغى دور التربية : دور الأسرة ، والمدرسة
والمجتمع بصفة عامة ؟ ! السنا بذلك نتغاضى عما تقوم به
« التنشئة الاجتماعية Socializatia » من اعداد للطفل وتهيئته
للمجتمع * ؟ ! لا شك أن الطفل « يولد حيوانا فقط » أما الصبغة
الاجتماعية والسياسية والأخلاقية بصفة عامة فهى كما يقول هيجل :
« طبيعة ثانية للانسان » — على اعتبار أن الطبيعة الأولى هى الطبيعة
الحيوانية فحسب أما « الأخلاق » فهى الطبيعة الثانية — وقريب من
هذا ما يريد هوبز أن يقوله وهو ما أسىء فهمه ، فهو لا يرفض ميل
الناس ولا اتجاههم الى الاجتماع بغيرهم والالتقاء بأقرانهم من البشر ،
لكنه يرفض أن يكون لكل منهم « ميل طبيعى » لتكوين مجتمع * يقول
بوضوح شديد : « أنا بذلك لا أنكر أن الناس يرغبون فى الاجتماع معا ،
ولكن المجتمع المدنى شئ ، ومجرد التقاء الناس واجتماعهم شئ آخر
ان المجتمع المدنى قيود وروابط » (٢٤) .

١ — أما القول بأن الانسان عند هوبز « شرير بطبعه » أو أن
« الطبيعة البشرية عدوانية » ، وأن الانسان بفطرته ميال الى العدوان
فهو قول ظاهر البطلان ! ان كل ما يقوله هوبز هو أن الانسان بغير
قيود المجتمع المدنى ينساق وراء أهوائه وانفعالاته الفطرية التى
تستهدف أساساً حفظ الذات ، ومن الأغراض المتضاربة التى يسعى اليها

(23) Thomas Hobbes : English works, Volume two p. 2.
(Note) .

(24) Ibid.

الناس تنشأ العداوة والخصومة والفتن والحروب — فهي أمور « تنشأ » ، أعنى ، مكتسبة وليست فطرية • وهو يقول بوضوح أيضا : « ان رغبات الانسان وعواطفه وانفعالاته ليست في حد ذاتها خطيئة ، كما أن الأفعال التي تصدر عنها ليست خطيئة أيضا » (٢٥) • والواقع أن صورة الانسان كانت عند هوبز أفضل مما كانت عليه عند كثير من اللاهوتيين في عصره أو طوال العصور الوسطى حيث كان الانسان مغموساً في الخطيئة الأولى منذ ميلاده • وباختصار كما يقول جيون بلامناتز : —

« الانسان عند هوبز لا هو حيوان سياسى كما قال أرسطو ولا هو مخلوق مدموغ بالخطيئة بالميلاد كما قال مفكرو العصور الوسطى ولا منجاة له الا بفضل من الله ومنه •• » (٢٦) •

١٢ — يرتبط بما سبق فكرة أخرى لهوبز فهمت على نحو خاطيء هي « حالة الطبيعة » أو « حالة الحرب » التي يصورها على أنها « طبيعة » — ومن وراء هذا التصوير ذهب البعض الى القول بأنها مرحلة تاريخية مر بها الانسان أثناء تطوره السياسى والاجتماعى الطويل ، وهي مرحلة الانسان البدائى الأول أو المجتمعات البدائية على نحو ما توجد فى بعض المقارات حتى الآن — والدليل على ذلك ما نجده عند بعض القبائل البدائية فى أمريكا •• الخ •

والحق أننا بذاك نبعد كثيراً عن فكرة هوبز ، ويمكن أن نسوق توضيحاً من هيجل عندما قال : « ان حالة الطبيعة يغلب عليها الظلم والجور والعنف ، وتسودها الدوافع الطبيعية التي لم تروض والأعمال

(25) Thomas Hobbes . Leviathan P. 144 (Fontana Edition)
English works, vol. 3 p. 144.

(26) J. Plamenatz : An Introduction to Leviathan . p. 9.
(Fontana Edition) .

والمشاعر اللاإنسانية * ولا شك أن المجتمع والدولة يمارسان نوعاً من الحد ، لكنه حد للغرائز الفجة والانفعالات الوحشية وحدها ، كما أنه في مرحلة حضارية أرقى ، حد للإنانية المتعمدة التي تتجلى في النزوات والأهواء » (٢٧) . أن هيجل هنا لا يصور بالضرورة مرحلة تاريخية معينة لكنه يفسر لنا الدور الذي تلعبه الأخلاق والقوانين والنظم الاجتماعية المختلفة في تشكيل « الكائن الأخلاقي » أو الطبيعة الثانية عند الإنسان . وقريب من هذا ما يريد هوبز أن يقوله . لقد رأى الحرب الأهلية والفتن والاضطرابات فأخذ يبحث عن الشروط العقلية التي ينبغي توفرها لكي يتحقق السلام ، ويقوم المجتمع المنظم المستقر الذي يأمن كل واحد فيه على نفسه وعلى ماله ، وأسرته وأولاده . الخ على حياته بصفة عامة ، أعني المجتمع الذي تمتنع فيه هذه الاضطرابات وتتوقف الفتن والحرب الأهلية ، فرأى أن أهم هذه الشروط جميعاً هو « قيام سلطة عامة يهابها الجميع » . أو التمكين لسلطان الدولة بحيث تفرض العقاب الصارم على كل من يخرج على النظام أو يعتدى على غيره أو يهدد أمن الآخرين . فإذا لم تكن هناك هذه السلطة تحول المجتمع ، أي مجتمع ، إلى حالة الفوضى والعداء « وحرب الكل ضد الكل » وإذا أردنا مثلاً من حياتنا المحاضرة قلنا أن هوبز كان يبحث عن الشروط العقلية الضرورية التي يتحول المجتمع إذا ما فقدتها إلى « لبنان » آخر ! كل إنسان يترصد كالذئب لأخيه الإنسان ! وهذه الفوضى الضارية التي يصل إليها الناس في مثل هذه الحالة هي ما يسميه هوبز باسم « حالة الطبيعة » أو « الوضع الطبيعي » الذي تغيب فيه السلطة وينعدم القانون ، ويلجأ فيه كل فرد إلى الدفاع عن نفسه بوسائله الخاصة معتمداً على قدراته وامكانياته وملكاته التي يعتبرها هوبز : « أعدل الأشياء قسمة بين الناس » على حد تعبير ديكارت المشهور : « ومن هذه

(٢٧) ج . ف . هيجل : « محاضرات في فلسفة التاريخ » الجزء الأول — العقل في التاريخ ص ١١٢ — ١١٣ ترجمة د . امام عبد الفتاح امام ط ٣ دار التنوير ببيروت عام ١٩٨٣ .

المساواة فى القدرات تنشأ المساواة فى الأمل» (٢٨) • فكل انسان « يأمل » فى الفوز أملا مساويا للآخرين ما دامت القدرات متساوية • وسوف نفرد لـ « حالة الطبيعة » لما لها من أهمية فى فهم النظرية النظرية السياسية لهوبز فصلا خاصا • وما يهمنا الآن أن نقوله سريعا هو أن هوبز لا يأمل خيرا فى مجتمع على هذا النحو من الفوضى ، تكون فيه : « حياة الانسان متفردة عقيمة ، كريهة ، وحشية ، وقصيرة •• » (٢٩) مثل هذا المجتمع لا يمكن أن ينتج لنا علما أو فنا أو صناعة أو زراعة^{٣٠} •• لأن ذلك كله يحتاج الى استقرار اجتماعي ، وتنظيم معترف به من المجتمع ، يحتاج الى سيادة القانون بحيث يحل الأمن محل الخوف ، والنظام محل الاضطراب ، والاستقرار محل الفوضى •• الخ •

ومن هنا كانت « حالة الطبيعة » : افتراض منطقي ، لا تاريخي ، يقوم على تجريد الانسان الحالى من كل القوانين والتنظيمات والمؤسسات التى تمثل « قيودا وروابط » بدونها تسود حالة الفوضى السابقة • وهذا لا يمنع ، بالطبع ، من أن يضرب هوبز مثلا توضيحيا يقرب الى ذهن القارئ الحالة التى يتحدث عنها ، لكنه لا يستهدف من هذا المثال التوضيحي أى مغزى تاريخي : « حالة الطبيعة هذه ، رغم أنها ليست حالة عامة ففاتها — ان أردنا لها توضيحا — تقترب من الحالة التى تعيش عليها بعض القبائل المهجية فى أمريكا بحيث لا توجد حكومة على الاطلاق اللهم الا حكم بعض العائلات الصغيرة •• » (٣١)

(28) Thomas Hobbes : Leviathan p. 142 Fontana Edition English works Vol 3p. III.

(29) Ibid; P. 143, English works ol. 3 p. 113.

(30) Ibid .

(31) Thomas Hobbes. Leivathan p. Fontana Edition English works vol. 3p. 114.

فالظاهر أن هوبز كان يعتقد أن الحياة بين البدائيين تقرب في الحقيقة من هذه الحالة • ولكن دقة الوصف التاريخي لم تكن ذات أهمية بالنسبة إليه ، ذام يكن غرضه التاريخ وانما التحليل (٣٢) ••

١٣ - أما تصوير مذهب هوبز على أنه مذهب اقتضته أحوال خاصة في بلاده ، وأنه عندما انشعل بالاضطرابات السياسية في عصره فإنه بذلك : « قد فلسف أحوال بلاده وعالج اضطرابها بمذهبه السياسي والأخلاقي ، ومن أجل هذا كانت قيمة مذهبه تاريخية أكثر منها علمية » •• فهو تصوير خاطيء تماما وربما كان أقوى رد على هذه الفكرة الخاطئة ما يقوله هيجل من أنه : « في إنجلترا في القرن السابع عشر نشأ علم السياسة العقلية ، لأن النظم والحكومة التي كانت قائمة بين الانجليز في ذلك الوقت ، قادتهم بصفة خاصة الى التفكير في العلاقات الداخلية السياسية والاقتصادية ، ولا بد أن نذكر هوبز هنا بوصفه الممثل لهذه الحقيقة » (٣٣) • فـهيجل ، ادن ، لا يعتبر مذهب هوبز مجرد رد فعل « محلي » ذا قيمة تاريخية فحسب لكنه يصفه بأنه بداية « لنشأة علم السياسة العقلية » ••

ولقد ذهب كثيرون الى تأكيد هذه النظرة الهيجلية فوصفوا مذهب هوبز بأنه « عقلانية سياسية » أو المذهب العقلية على نحو ما يطبق في ميدان السياسة • وقالوا عن طوبز انه اقليدس علم السياسة (٣٤) •

(٣٢) جورج سباين : « تطور افكر السياسي » الكتاب الثالث ص ٦٢٩
ترجمة الدكتور راشد البراوى - دار المعارف بمصر .

(33) G. W. Hegel : Lectures on the History of philosophy,
Volume 3 p. 313.

(٣٤) تارن ميشيل أوكشوت M. Oakeshott في كتابه السابق عن « هوبز » ص ١٧ وما بعدها ، وكتاب روفائيل السابق عن « هوبز » ص ١٩ وما بعدها ، وكتاب ماكنيللى Mcneilly « تشريح التنين » ص ٨ وما بعدها •• الخ الخ ••

فاذا كان هوبز قد انشغل بأحوال بلاده المضطربة ، فينبغى علينا ألا ننسى أنه لم ياتفت الى السياسة الا بعد أن وجه اقتراب الحرب الأهلية نظره اليها • لقد كان فيلسوفاً قبل أن يكون منظراً سياسياً ، ولقد طبق المناهج الفلسفية التي حصلها بطريقة مستقلة عن دراسة السياسة — طبقها على المشكلات السياسية «^(٣٥)» • واذا كان هوبز يقول فى نهاية «^(٣٦)» : «^(٣٧)» أن اضطرابات الوقت الحاضر هى التى وقعت صدور هذا الكتاب • فإنه لم يكن يفكر فى هذه الاضطرابات الا بوصفه فيلسوفاً يسعى إلى حل مشكلات الانسان ، والصراع بين الفرد والمجتمع ، أو تفسير خضوع المواطن لسلطة الدولة — لكنه لا يفكر فى ذلك بوصفه مواطناً انجليزياً تحزنه أحوال بلاده المتردية • لقد كان يرى فى الحرب الأهلية فى انجلترا مثلاً لفساد التنظيم السياسى الذى يقوم على قواعد هشة ، ولهذا راح يبحث عن السبل التى يتحقق بها قيام المجتمع البشرى المستقر • ان هوبز هنا فيلسوف يبدأ — كما فعل سقراط عندما بدأ من المفاهيم الأخلاقية الشائعة فى عصره ، وكما فعل أفلاطون عندما هالته الاضطرابات السياسية والأوضاع السيئة فى أثينا — يبدأ من مشكلات عصره ، ولكنه يعود منها الى أسبابها الأولى وعللها البعيدة ، ولهذا نراه يعرف المنهج الفلسفى بأنه البحث عن العلل البعيدة للنتائج أو الآثار الظاهرة أمامنا أو العكس ، السير من هذه العلل الى نتائج على نحو ما سنعرف فيما بعد «^(٣٧)» •

١٤ — بقيت فكرة أخيرة وهى الخلط بين التفسير السيكولوجى الذى قدمه هوبز للطبيعة البشرية وبين نظرياته الأخلاقية والسياسية ، فحتى اذا ما افترضنا خطأ تفسير هوبز «^(٣٧)» للأناية «^(٣٧)» أو «^(٣٧)» حب الذات «^(٣٧)»

(35) J. Plamenatz : Man and Society vol. I. p. 117.

(36) T. Hobbes. Leviathan : English works vol. 3p. 713.

(37) T. Hobbes : The English works vol. 1p. 65.

كعامل رئيسى فى السلوك البشرى ، وحتى لو افترضنا أنه شرح « الشفقة » و « الأريحية » على نحو مخالف ، ولم يرد لها الى مظاهر التسمة على الذات وحب النفس ، لو افترضنا ذلك جدلاً فان نتائج فلسفته السياسية ستظل على ما هى عليه ! ان ما يريد أن يقوله هوبز فى الواقع هو أن هذه المفاهيم والفضائل الأخلاقية لا وجود لها الا مع المجتمع ، فوجود الحياة الاجتماعية المنظمة شرط منطقي لظهور الأخلاق فهو اذن يبحث عن الشروط العقلية الضرورية الواجب توفرها لقيام الأخلاق . . . !

« ان المجتمع المستقر هو الذى تظهر فيه الأريحية على نطاق واسع ، ومن ثم فهى نتيجة للمجتمع المستقر أكثر مما هى عامل من عوامل ايجاده » (٣٨) كان هذا هو غرض هوبز ، وعلى هذا النحو كان تفسيره : « كلما قل تنظيم حياة الناس ، وقل أمنهم ، التزموا بقواعد ضيقة وحشية أنانية ، وانى لأعتقد أن علم النفس الحديث يتفق مع هوبز فى هذه النقطة » (٣٩) .

ويعتقد بعض الباحثين أننا نلتقى فى هذه النقطة بالذات « بأخطر سوء فهم تعرض له هوبز فيما يتعلق بنظريته فى الطبيعة البشرية » — وهذا الفريق يرفض أن يكون هوبز قد قال بالأنانية السيكلوجية : « ما أن نعترف بأن هوبز لا يؤكد الأنانية السيكلوجية حتى نتحرر تماماً من مهمة التوفيق بين آرائه السياسية والأخلاقية وبين فكرة الأنانية . وهكذا نستطيع أن نقبل ما يقوله دون أن نعيد تفسيره » (٤٠) .

* * *

(38) J. plamenatz : Man and Society Volume one p. 119.

(39) Ibid.

(40) Bernard Gert : Introduction to his ed. of Man and Citizen p. 5.

الفصل الثاني

« حياة روحية لفيلسوف مادي »

« لا الخوف الطبيعي ، ولا وهن الشيخوخة ،
استطاعا أن يؤثرا في قوة ذهنه ، أو نشاطه العقلي
الذي استمر ، على نحو مدهل حتى نهاية حياته »
جون أوبري

١ — الخوف يطاردنى !!

١ — الحق أن المرء ليعجب أشد العجب من حياة هذا الفيلسوف المادى توماس هوبز . فهى حياة روحية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة . وربما يأتى العجب — أوشدته — حين نقارن بينها وبين حياة معاصره فرنسيس بيكون . لقد عاش هوبز حياة مديدة بلغت احدى وتسعين سنة قضى نصفها — على وجه التفريب — فى الدراسة والتأمل وطلب العلم والمعرفة ، سواء بالقراءة أو الرحلات المتعددة الى القارة الأوروبية ، أو الاتصال بخبار رجالات الفكر فى عصره . وقضى نصفها الثانى فى التأليف والانتاج وابداع أفكار أصيلة — على حد تعبير هيجل — تثير معاصريه فيشتبك معهم فى معارك فكرية ضارية استمر بعضها أكثر من عشرين عاماً ! ولقد بدأت متدرجة مع الفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت وامتدت الى أساتذة الرياضة فى جامعة أكسفورد مارة بالأسقف بزمهول — وغيره من رجال الدين — حول حرية الإرادة ! فعلى الرغم من انه كان يبحث عن السلام على الأرض ليقف المعارك والاضطرابات السياسية ، فإنه كان يسعى الى إثارة المعارك الفكرية ، ربما لأنه كان يعتقد أن الخصومة هنا هى أيضاً خصوبة فى نفس الوقت ! وربما لأن ذهنه النشط لم يتوقف قط عن الحيوية والتدفق الا بموته — والحق أنه لولا تدخل الملك فى اللحظة المناسبة لأعدم هوبز لا محالة !

حياة هوبز ، اذن ، حياة طلب وعلم ودراسة من بدايتها الى نهايتها ، ولقد لخص بطرس R. Peters سيرة الحياة فى مراحلها المختلفة وفقاً لتطور مراحل الحكم فى انجلترا على النحو التالى :

« لقد كان هوبز تلميذاً ابان السنوات الأخيرة من عهد الملكة اليزابث ، وطالباً فى الجامعة ، ومعلماً ، وعالماً كلاسيكياً ، ابان حكم الملك جيمس الأول ، ثم رياضياً وفيلسوفاً صاعداً فى عهد الملك شارل

الأول ، ثم فيلسوفاً شهيراً وموضع ربية في عهد جمهورية كرومويل ، ثم بعد أن عادت الملكية الى انجلترا في عهد الملك شارل الثاني خان هوبز قد أصبح مؤرخاً وشاعراً .. «^(١) . ويحدثنا منوج Minogue عن هذه الحياة الروحية العامرة فيقول ان العاطفة التي سيطرت على هوبز طوال حياته على نحو ظاهر ، هي عاطفته الجياشة نحو المنفسف والصورة التي نحصنها عن حياته هي صورة رجل قضى الشطر الأكبر من حياته في التأمل . حتى أنه كان في نهاية حياته يخصص بعد الظهر لتسجيل الأفكار التي طرأت على ذهنه في الصباح أثناء نزهته . بل انه في شيخوخته عندما أصاب أطرافه ما يشبه الشلل (أو تصلب الشرايين نتيجة الشيخوخة) ولم يعد يقوى على الكتابة . فانه كان يمزق أحرف الورق بطريقة خاصة تذكره بالأفكار التي خطرت على ذهنه حتى يستطيع أن يملئها على سكرتيه عند حضوره^(٢) .. كان ذلك في نهاية حياة طويلة : فكيف بدأت وما هي مراحلها ... ! فلنبداً من البداية ...

٢ — ولد توماس هوبز في قرية وستبورت Westport بالقرب من مدينة الماسبرى Malmesbury في مقاطعة ولتشير Wiltshire جنوبي انجلترا في الخامس من ابريل عام ١٥٨٨ صباح يوم « من أيام الجمعة الجميلة » في تلك السنة على ما يروى صديقه ومؤرخ حياته جون أوبري J. Aubrey وقد وضعت أمه قبيل مواعده الطبيعي لما أصابها من هلع لما تردد من شائعات حول قرب وصول الأسطول

(1) Richard peters : Hobbes p. 13 Greenwood press U.S.A. 1979.

(2) K. R. Minogue : Introduction to Leviathan p. IV (Everyman's Library Edition) .

(3) John Aubrey : Brief Lives p. 226 edited by Oliver Lawson Dick, Aperegrime Book, London 1949.

الأسباني العظيم المسمى بالأرمادا^(٤) . حتى أن الانجليز أطلقوا على عام ١٥٨٨ — السنة التي ولد فيها فيلسوفنا اسم عام « الأرمادا Aramada Year » — وكثيراً ما كان يشير هوبز الى هذه الواقعة التي يعزو اليها طبيعته الهياينة ، يقول في سيرته الذاتية التي كتبها شعراً : « لقد وضعت أمي توأمين مرة واحدة : أنا والخوف .. »^(٥) . وكان يردد باستمرار « أن الخوف يطاردني ! انه يتعقب خطواتي .. »^(٦) . ولم يكن يخاف الأشباح والظلال في الليالي المظلمة ، بن اللصوص وقطاع الطرق من بني البشر : « لقد سمعته مراراً يقول انني لا أخاف من « الأرواح » . لكنني أخشى ضربة قوية تهبط على رأسي لاعتقاد أحد الأوغاد أنني أضع في غرفتي خمسة جنيهاً أو عشرة .. »^(٧) . ومن ذلك نقبين أنه كان يخشى اللصوص الذين قد يظنونه ذا يسار

(٤) كلمة Aramada تعني بالاسبانية « المنيع » أو « الذي لا يقهر » وهو أسطول ضخم يتألف من أكثر من خمسمائة سفينة تحل على ظهرها ٩٤ ألف رجل أرسله فيليب الثاني ملك اسبانيا المتعصب للمذهب الكاثوليكي لتأديب ملكة بريطانيا البروتستانتية إليزابيث . وكان قد تزوج من ماري الأولى ملكة إنجلترا وعاشت إنجلترا رسمياً عقب وصوله اليها الى المذهب الكاثوليكي لكن الشعب الانجليزي مقتنه مقتناً شديداً فاضطر فيليب الى الرحيل عام ١٥٥٥ عن إنجلترا دون أن يتوج ولم يرجع اليها ثانية . وازداد مقتنه للانجليز لمساعدتهم العصاة الهولنديين ضده ، وبلغارة التي قام بها فرنسيس دريك F, Drake لبيضاء قادس Cadiz فاعتزم انزال القصاص بإنجلترا وأعد لغزوها هذا الأسطول الضخم المسمى بالأرمادا ولضرب الأسطول الانجليزي في مضائق دوفر Dover لكن انعواصف وسوء الأحوال من ناحية ، وبسالة الجنود الانجليز من ناحية أخرى حطمت الأسطول تماماً وباعت المحاولة بالفشل .

(5) Thomas Hobbes : The life of Mr Hobbes of Malmesbury
Written by himself in a latin poem p. 2 the Rota, 1979.

(6) Ibid.

(7) J. Aubrey : op . cit. p. 235.

فيقتلونه طمعاً في ماله ؛ وهو مثال سوف يضربه هو نفسه فيما بعد في كتابه « التنين » ليبين كيف يخشى الانسان من أخيه الانسان حتى وهو داخل داره فيحكم اغلاق ابوابه وخزائنه ؛ • وفصلاً عن ذلك فقد كان هوبز يخشى — غيماً يبدو — اضطهاد أعدائه وخصومه ، وهو في ظني خوف له ما يبرره في عصر مضطرب من ناحية ، ولا سيما أن خصومه ، من ناحية أخرى ، طالبوا بالفعل باحراقه واحراق كتبه • • ! وباختصار لقد كان هوبز يخشى الموت الذي كان يقول عنه انه : « قفزة في الظلام ! » أو هو توقف الحركة في عالم لا يكف عن الحركة ! كان خوفه هذا سبباً في أنه عاش احدى وتسعين سنة ؟ ! من هذه الخبرة استمد فكرته عن الحيطة والحذر Prudence ومهما يكن من ذلك كله ، فان علينا أن نحذر المغالاة في تفسير هذا الخوف !

٣ — نعم ينبغي علينا أن نحذر من خطر المغالاة في موضوع « الخوف الطبيعي » عند هوبز — والذي كان يحلو لبعض نقاده من رجال الدين تفسيره تفسيراً سيكولوجياً بأنه « اعتراف داخلي بالخطيئة » ! وانه دليل واضح على أن ضميره يؤنبه للاحاده وتجديفه على الله (٨) ! • •

اننا مع تسليمنا بواقعة ميلاده المبكرة ، وانه كان بالفعل يخاف على نفسه ويفاخر بأنه كان « أول من هربوا ! » اذا ما دق ناقوس الخطر ! وانه كان ذا طبيعة أنثوية على حد تعبيره ! فانه ينبغي أن نضع في اعتبارنا عدة ملاحظات هامة :

أولاً : ان هوبز كان قد قضى خمسين سنة من عمره ، أي نصف قرن كامل قبل أن يتهدده أي خطر حقيقي • وكان عندئذ قد أتم بالفعل موجزاً للملامح الرئيسية في فلسفته ، فعلى امتداد سنوات طويلة من الاعداد والترتيب ، أتم عملاً جعله يوضع في مصاف أعظم فلاسفة

(8) C.F.S. Mintz; the Hunting of Leviathan.

العصر الحديث • وطوال هذه السنوات كان يستمتع بالحياة والأمن ، ولم تكن الأحلام المزعجة عن « الأرمادا الأسباني » تقض مضجعه^(٩) • • ويقول برفسور جولد سميث Goldsmith ان عمره كان بالفعل أربعة أشهر قبل أن يقترب الأرمادا.. Armada من شواطئ انجلترا^(١٠) • ثم ينبغي ألا تنسى أيضا أنه روى وقائع خوفه وجبنه وأسبابهما بنفسه في ترجمته الذاتية التي كتبها وهو في الرابعة والثمانين ! أي بعد أن عاش حياة طويلة ثم راح يفكر بهدوء في سنوات الماضي ! •

ثانياً : الملاحظة الثانية هي أن هناك من الباحثين من يتشكك في واقعة « الخوف » أو « الجبن » هذه أصلاً ! فمينوج K.R. Minogue... يعتقد أن « خوف هوبز لم يكن سوى نكتة أطلقها هو على نفسه ! »^(١١) وأنه كان يحب السخرية والدعابة فأطلق هذه القصة على سبيل المزاح لا الجد ! • ويستشهد « مينوج » على مواقف أخرى كثيرة : « من ذلك مثلاً أنه عندما اعترض كلارندن Clarendon... وهما في باريس على بعض النظريات التي عرضها هوبز في « التتين » أجابه بقوله : « الحق أنني كنت أضع في ذهني العودة الى الوطن ! » يعنى أن حججه السياسية لم تكن سوى طريقة لعقد اتفاق سلام ومصالحة مع كرومويل Cromwell..... »^(١٢) • ويعتقد مينوج أن هوبز في هذا الرد كان مازحاً ! — ويقول جون بول John Bowle : « لقد كان هوبز بلا جدال ، رجلاً عنيداً من مقاطعة ولتشير ، لكن مهما قيل عن طبيعته الهيابة فإنه يصعب جداً وصفه بالجبن • • »^(١٣) •

(9) W. R. Sorley : A History of British Philosophy to 1900. p. 47 Cambridg University press 1955.

(10) Quoted by K. R. Minogue : op. cit. pvi.

(11) Ibid .

(12) Ibid .

(13) J. Bowle : Hobbes and his Critics p. 53 Frank Cass a Co. LTD 1969.

الملاحظة الثالثة : (وربما كانت عذد الملاحظة هي التي يريد ان ينبهنا اليها ذلك الفريق الذي ينذر تماما صفة الجبن عن هوبز (••) هي أننا ينبغي ألا نخلط بين هوبز « الرجل الخائف » وهوبز « الفيلسوف المغامر » ! فلا شك أنه كان يحمل ذهننا لامعا جريئا ومغامرا الى أقصى حدود الجراءة والمغامرة • يقول رفاييل D. Raphael : « لقد أبدى هوبز شجاعة ملحوظة في نشر أفكار كان يعلم أنها ستثير ذممه السلطات الكنيسية والسياسية معا •• » (١٤) • والحق أنه لم يرتعد قط وهو يدخل معارك فكرية بالغة العنف والقوة • ولم يشعر بوهن وهو يكيل الضربات متلاحقة للتراث والكنيسة ورجال الدين والفكر الأرسطي وأنصاره • ثم ما قولك في رجل كان يصر على أنه قادر على « تربيع الدائرة » ويقوم بمحاولات رياضية عديدة في هذا الصدد ؟ ! بل ويدخل مع أساتذة الرياضة في أكسفورد في معارك حامية تستمر سجالا موصولا نحو عشرين سنة • ولهذا السبب أطلق عليه أحد معارضيه في القارة الأوروبية — وهو المؤرخ الألماني هرمان كونرنجويس Hermann Conringius لقب : « المتهور » (١٥) « وانه لمن المذهل حقا — كما لاحظ معاصروه — ألا يثبط جبته الطبيعي الذي استمدده من طفولته ، من نشاطه المتوهج ، ولا من ذهبه القوي الذي استمر يعمل على نحو رائع حتى آخر حياته •• » (١٦) لقد عاش احدى وتسعين سنة لم يخف فيها قط لا من الآراء الجديدة ولا من الأفكار الجريئة (١٧) • ولهذا قيل عنه ، بحق ، « انه كان أشجع فلاسفة عصره •• » (١٧) •

٤ — لا نعرف شيئا عن أمه سوى واقعة ميلاده المبكر والعبارة

(14) D.D. Raphael : Hobbes : Morals and Politics p. 9 George Allen - London 1977.

(15) John Aubrey : Brief Lives p. 235.

(16) S. Mintz : The Hunting of Leviathan p. 13.

(17) Felix Marti Ibanez: Tales of philosophy p. 145 (Clarkson N. Y. 1967) .

المقتضبة التي رواها أوبرى : « جاءها المخاض لرعبها الشديد من الغزو الأسباني .. »^(١٨) غوضعت حلقها الثاني توماس... Thomas وكان لها مثل آخر يكبره بعائين هو « آدموند ... Edmund » •

أما والده Thomas... فكان قسيس القرية في وستبورت « نصف متعلم » ، لا يعرف أكثر من قراءة الصلوات في الكنيسة وتلاوة بعض المواعظ الدينية والخلقية • لم يتذوق العلم ولم يعرف حلاوته لهذا كان يستخف به • ولقد ذكر لي ذلك ابنه آدموند بنفسه^(١٩) • ويروي لنا « أوبرى » أيضاً أن هذا القسيس العجوز كان شيخاً طيباً يحب لعب الورق : « اذ من الواضح أن لعب الورق كان أفضل عنده من قراءة الكتب • ويقال إنه ذل في ليلة من ليالي السبت يلعب الورق حتى فترة متأخرة ، وفي اليوم التالي غلبه النعاس وهو يقوم بالخدمة في الكنيسة • ويبدو أنه كان يحلم بلعب الورق فقد سمع وهو يصيح بصوت مسموع : « الاسباتي يكسب ! »^(٢٠) وفضلاً عن ذلك كان سريع الغضب أثاره ذات يوم قسيس بروستانتى على باب الكنيسة فخربه واضطر لهذا السبب أن يهرب الى لندن فراراً من العقاب ، ولم تره أحد بعد ذلك على الإطلاق^(٢١) • ولقد تولى شقيقه الأكبر « فرنسيس Francis..... » (عم الفيلسوف) رعاية الأسرة ، وكان رجلاً ثرياً عمل في تجارة القفازات ، وكانت رائجة في تلك المنطقة ، فربح مالا وفيراً ، ثم أصبح عضواً في المجلس التشريعى للمدينة • ولما لم يكن له أبناء فقد تعهد أولاد شقيقه بالرعاية والتعليم • ولما مات أوصى بقطعة من

(18) J. Aubrey : op. cit. p. 226.

(19) Ibid .

(٢٠) نوع من ورق اللعب • وقارن في هذه القصة جون أوبرى ص ٢٢٧ ورفائيل في كتابه عن هوبز ص ١٠ — وبطرس ص ١٣ • الخ الخ •
(٢١) قارن المقدمة التي وضعها مينوج K. R. Minogue لنشرته لكتاب التين وكذلك جون أوبرى في كتابه الساف الذكر ص ٢٢٧ •

أرضه تسمى « أرض جاستن Gasten - ground » لفيلسوفنا . ومنح شقيقه ادموند بقية أرضه (٢٢) .

هـ — قضى هوبز طفولة هادئة فى « مالمسبرى » رغم واقعة ميلاده التى أسلفنا ذكرها ، فاستمتع بصيد السمك فى نهر أفون Avon... وروافده التى تشكل قوساً جميلاً حول المدينة . ولعب فى أطلال القلعة القديمة التى تشتهر بها مدينة مالمسبرى ، وتجول مرحاً فى المروج الخضراء المجاورة . وكان يتهج بهجة كبيرة بالأجراس الخمسة الجميلة التى تزدان بها كنيسة القديسة مريم (٢٣) . فلم تكن طفولته كلها سيئة على نحو ما كان يصور !

تلقى هوبز تعليمه فى المدرسة الملحقة بكنيسة القرية حتى بلغ السابعة من عمره ، ولقد قيل أحياناً ان تربيته الدينية المبكرة — فضلاً عن مهنة والده — تفسر الماهم العميق بنصوص الكتاب المقدس — غير أن السبب فى اعتقادنا هو أن هوبز كان واسع الاطلاع على نحو ما سنعرف بعد قليل .

وعندما بلغ هوبز الثامنة ، وكان يجيد القراءة ، ذهب الى مالمسبرى ليتعهد الراعى الرسولوى ايفانز Evans..... ثم التحق بمدرسة روبرت لايتمر Robert Latimer وهو شاب فى التاسعة عشر أو العشرين من عمره ، مثقف حديث التخرج من الجامعة عاد متحمساً الى قرية « وستبورت » ليفتح فيها مدرسة خاصة ويديرها بنفسه ، ولقد استفاد فيلسوفنا كثيراً من هذه المدرسة حتى أنه استطاع فى نهاية هذه الفترة أن يترجم « ميديا Medea.. » ليوربيدس الشاعر اليونانى الشهير — من اليونانية الى اللاتينية شعراً وقدمها الى استاذة الذى كان يبقيه فى صحبته أحياناً حتى التاسعة مساءً فى حوار ونقاش

(22) J. Aubrey. op. cit. p. 228 .

(23) S. Mintz : op. cit. p. 2.

وابدء للملاحظات القيمة وتوجيه لسلوك التلميذ الصاعد الذى تكشف
ذكاءه مبكراً على نحو واضح (٢٤) ! •
٢ — الغراب فى اكسفورد :

٦ — عندما بلغ هوبز الرابعة عشرة من عمره التحق بكلية مودلن
Magdalen College فى جامعة اكسفورد ، ويصف لنا «جون أوبرى»
شكل الشاب توماس هوبز بأنه كان طويلاً نحيلاً شاحباً ، يميل أحياناً
الى العزلة والتأمل مع قليل من سوداوية المزاج ! كما « كانت عيناه
بلون البندق » تلمعان ببريق حى عندما يثيره نقاش • وكان شعره
الأسود الفاحم هو السبب فى أن أصدقاءه أطلقوا عليه اسم
« الغراب » (٢٥) •

٧ — كانت ذكريات هوبز فى جامعة اكسفورد سيئة للغاية فقد
كان يظن أنه « دخل الجامعة » وسوف يجد هناك عالماً رحباً من الثقافة
وسعة الأفق والفكر الحى فخاب أمله ! مناقشات عقيمة مجدية تنشط
بين جماعة البيورتان « المتطهرين » من ناحية ، وبين أنصار الكنيسة
الكاثوليكية من ناحية أخرى ، ثم دروس فى المنطق الصورى عقيمة هى
الأخرى ، لا سيما وأن هوبز كان يعتقد فى نفسه أنه مجادل ممتاز
بالطبيعة ! وكان يستشعر متعة وهو يتجول فى محلات القرطاسية فى
أكسفورد ليتفرس فى الخرائط التى كان يحبها حباً جماً !

كانت الفلسفة التى تدرس فى جامعة اكسفورد ، آنذاك ، هى الفلسفة
الأرسطية ، ولقد كتب هوبز انطباعاته عن هذا اللون من الدراسة
فيما بعد فى الفصل السادس والأربعين من «التنين» حيث يقول :
« كانت الفلسفة الطبيعية التى تعلمها المدارس حتماً أكثر منها علماً ،

(٢٤) قارن فى ذلك كله جون أوبرى فى كتابه السالف الذكر ص ٢٢٨ .
(٢٥) نفس المرجع فى نفس الصفحة .

فضلا عن أنها تصاغ فى لغة ميتة لا معنى لها .. وأنا أعتقد أنه يندر أن تجد شيئا أشد سخفاً يمكن أن يقال فى الفلسفة الطبيعية أكثر مما يسمى باسم ميتافيزيقا أرسطو ، ولا شيء أشد نفوراً عن الحكومة أكثر مما قاله فى كتابه السياسة ، ولا أشد جهالة من القسط الأكبر من كتابه الأخلاق .. » (٢٦) .

لقد دخل هوبز أكسفورد عام ١٦٠٣ وتخرج منها عام ١٦٠٨ . وهو يحمل أسوأ انطباع : الدروس « كريهة قاحلة » والمناقشات « عقيمة مجدبة » ، .. والمناهج أرسطية أو اسكولائية من بقايا الفلسفة المدرسية التى سادت العصر الوسيط . ويبدو أن هذا الانطباع نفسه كان انطباع غيره من مفكرى عصره ، فقد وصف الشاعر « جون ملتون John Milton... » الدراسة التى كانت تقدمها الجامعات الانجليزية فى ذلك الوقت بأنها « وجبة للحمير مؤلفة من أعشاب ونفايات .. » (٢٧) :

٨ — لا نعرف على وجه التحديد ماذا كان هوبز الشاب يقرأ فى

(٢٦) مجموعة مؤلفاته الانجليزية التى نشرها سير مولز ورث المجلد الثالث ص ٦٦٩ — والحق أن هوبز شغل على الدراسات الفلسفية فى الجامعات الانجليزية حملة بالغة العنف وكانت سبباً فى جلب العداء عليه من أساتذتها يقول مثلاً بالنسبة لدراسة الفلسفة : « .. كان لارسطو اليد الطولى فى الجامعة » ولهذا فان هذه الدراسة لم تكن دراسة حقيقية للفلسفة وانما كانت دراسة للارسطية فحسب ! المجلد الثالث ص ٦٧٠ — ويقول ايضا : « اما بالنسبة للهندسة فقد ظلت حتى وقت قريب لا مكان لها فى جامعاتنا على الاطلاق . ولو ان شخصا قد توصل بعبقريته الخاصة الى شيء من الكمال الرياضى لقل عنه أنه ساحر ولتيل عن فنه أنه من شيطاني » : المجلد الثالث ص ٦٧١ « .. وحتى نهاية عهد هنرى الثامن ظلت الجامعات تؤيد سلطة البابا ضد سلطة الدولة .. ولو قيل أن الجامعات لم تكن هى صاحبة مثل هذه النظريات الزائفة لقلنا انها مع ذلك لم تعرف كيف تغرس نظريات صحيحة فى نفوس طلابها .. » المجلد الثالث ص ٣٣٦ — ٣٣٢ .

فترة حياته الجامعية في أكسفورد : « ويبدو أنه كان يخفى مطالعته لكي يزيد من قدره كمجدد ومبتكر .. » (٢٨) ولهذا فعندما اتهمه نقاده بعد ذلك بسنوات بأنه : « لم يكن يقرأ بالقدر الكافي » ، فإنه لم ينف عن نفسه هذه التهمة بل أخذ يباهي بأنه لو كان قد قرأ كثيرا كما فعل الآخرون لكان جاهلا مثلهم ولما عرف أكثر مما عرفوا ! لكن هوبز كان واسع الاطلاع بالفعل (٢٩) . ويرى البعض أنها لون من ألوان المزاح الساخر الذي كان يجيده هوبز ! وربما جاءت التهمة من عدم احترامه للماضي أو لرفضه : « ما كان يفعله غيره من اعطاء الماضي أكثر مما يستحق ، فيجتثوا أمام التراث الغابر ويستشهد باستمرار بأقوال الأقدمين » على حد تعبير هوبز نفسه (٣٠) .

والأرجح أن هوبز كان واسع الاطلاع بالفعل في فترة أكسفورد ، والدليل على ذلك أنه عندما تخرج عام ١٦٠٨ ، ونال درجته الجامعية ، رشحه عميد الخلية سير جيمس هس Sir james Hussee.... ليكون معلما خصوصيا لابن وليم كافنديش W. Cavendish.... (الارل الأول لديفنشير .. The First Earl of Devonshire... ولا يعقل أن يختار العميد لهذه الوظيفة شابا لا يقرأ بغزارة أو يعرف عنه أنه ضحل الثقافة قليل المعلومات !

٢ — أسرة كافنديش :

٩ — كان لانتقال هوبز للعمل عند أسرة كافنديش Cavendish..... أثر حاسم في حياته ، فقد استمرت علاقته بهذه الأسرة طوال حياته تقريبا . باستثناء فترات قليلة جدا انقطعت فيها الصلة لتعود أقوى

(28) Ibid. P. 3.

(٣٠) قارن ما يقوله هوبز عن « احترام الزمن الغابر » في التلحين ، المجلد الثالث . ن مجموعة مؤلفاته ص ٧١٢ وقارن أيضا المجلد الرابع ص ٥٦ — ٥٧ .

مما كانت * ومن ناحية أخرى انفتح له عالم واسع كان يتطلع اليه بشغف : فها هنا سوف يجد « الجامعة الحقيقية » على حد تعبير !

أسرة كافنديش أسرة عريقة في تاريخ انجلترا كان منها الأدباء والمفكرون والعلماء ، وفادة الجيش والبحرية وكبار رجالات الدولة^(٣١) . وكان البارون هاردويك *Baron Hardwicke* (وليم كافنديش أول ارل لديفنشير) يبحث عن معلم لابنه الذي سيصبح الارل الثاني لديفنشير ، فكان من حسن حظ هوبز أن نال هذه الوظيفة التي سيكون لها أبعد الأثر في حياته : فهو هنا يدخل عالما جديدا يلتقى فيه بعلية القوم في المجتمع الانجليزي ، ويتعرف على أعلام الفكر والأدب ، والفلسفة ، ويسافر مع تلميذه الى أوروبا ، ويجد الفرصة للقراءة ، والاطلاع والمتعة الروحية الحقيقية التي كان يفتقدها في أكسفورد ، فمع أسرة كافنديش لن يجد هوبز ما كان يجده غيره من المدرسين الخصوصيين في القرن السابع عشر من « جهد مضني » مع قليل من العائد ، فالأسرة « كريمة ورقيقة » ها هنا اعلام الفكر الانجليزي ، وفرصة للتجوال خارج انجلترا ، ثم ها هنا مكتبة من الدرجة الأولى . وهكذا سوف يتحول هوبز الى عالم كلاسيكي ضائع ، ثم كاتب بارع ، وأخيرا الى فيلسوف لامع^(٣٢) وسرعان ما ينخرط فيلسوفنا مع ضيوف الأسرة فيتناقش في الفلسفة مع الفيلسوف والمؤرخ الانجليزي لورد هربوت شربري *Lord Herbert of Cherbury* (١٥٨٣ — ١٦٤٨) وفي الارمينيانية *Arminianism*^(٣٣) ، مع رجل البلاط لوشيوس كارس *Lucius Cary*....

(٣١) قارن في أسرة كافنديش بصفة عامة :

The Dictionary of National Biography. Founded in 1882 by Georg smith ed. by Leslie stephen Vol. 3 oxford university press 1917.

(٣٣) الأرمنيانية ... *Arminianism* مذهب بروتستانتي أسسه

علم اللاهوت الهولندي أرمنيوس (١٥٦٠ — ١٦٠٩) *Arminius*

(١٦١٠ — ١٦٤٣) • وفى الشعر والأدب مع الشاعر والأديب الانجليزى بن جونسون Ben Jonson... (١٥٧٣ — ١٦٣٧) : « الذى كان أقرب الشعراء الى قلبه ، وأكثر أصدقاء الأسرة ومعارفها قريبا منه » (٣٤) • • « وغيرهم كثيرون من طبقة النبلاء التى ارتبط بصحبته طوال حياته ، والتى ظن الكثيرون لهذا السبب أن هوبز لا بد أن يكون قد استهدف بنشر « التين » تدعيم الحكم الملكى !

١٠ — فى السنوات الأولى من علاقة هوبز بأسرة كافنديش كان لديه الوقت للتفكير ، والقراءة والتأمل ، لا سيما وأنه عثر على مكتبة خاصة عند هذه الأسرة ممتازة للغاية فاستعان بها فى مطالعته ، فها هنا قضى هوبز عامين يقرأ — كما يروى « جون أوبرى » — مئات القصص والمسرحيات والأدب العالمية • وهذا هو السبب فيما يرى «أوبرى» أيضا فى « غزارة لغته وتمكنه من الكتابة بأسلوب واضح مشرق ، وها هنا أيضا تعمقت معرفته بالشعر والمؤرخين الكلاسيكيين ، باختصار فى شاتورث Chatsworth وولبك آبي Weibek Abbey فى قصر أسرة كافنديش — فى تلك الضيقة الواسعة حيث التماثيل الفنية الجميلة وسط حدائق ممتدة وناפורات تضاهى ما كان قائما فى قصر فرساي Versailles — وجد هوبز الجامعة التى كان يفتقدها فى أكسفورد! • •

ولا يفوتنا هنا أن نلاحظ أن فيلسوفنا لم يحاول قط أن يتخذ من علاقته بهذه الأسرة النبيلة سلما يرقى عليه الى منصب أو جاه ، ولم يحاول استغلال ضيوف الأسرة ومعارفها وهم جميعا من كبار

ليعارض به مذهب كالفن Calvin وينتقد تعاليمه لا سيما فيما يتعلق بموضوع القضاء والقدر — وهو يذهب الى امكانية خلاص البشر جميعا ، كما انه يدافع عن حرية الإرادة ، وكان هذا المذهب موضوع حديث الطبقات المثقفة فى انجلترا وأوروريا ابان القرن السابع عشر • •

(34) J. Aubrey : op. cit. P. 236.

رجال الدولة وأعلام الفكر والأدب فى انجلترا — لكنه كان يحاول فقط أن يستفيد منهم علميا . أن يتقف نفسه بقدر استطاعته فيتناقش فى الأدب تارة ، والفلسفة تارة أخرى وفى الدين تارة ثالثة . فى مشكلات السياسة فى عصره . . . وهكذا وضع هذا الفيلسوف «المادى» فى ذهنه ان يعيش حياة « روحية خالصة » أن يحيا للفكر وحده سواء فى فترة التحصيل التى نتحدث عنها الآن أو فترة الانتاج والابداع التى سنتحدث عنها فيما بعد .

١١ — بدأت علاقة هوبز بأسرة كافنديش متدرجة فهو يدخل الأسرة فى البداية معلما لشاب صغير يعده والده ليخلفه فيكون «الارل الثانى» لديفتشير Devonshire لكن سرعان ما تؤلف بين المعلم وتلميذه : السن المتقاربة فنتحول العلاقة الى صداقة متينة ! عندما التقى هوبز بتلميذه لأول مرة عام ١٦٠٨ كان فى العشرين من عمره بينما كان التلميذ فى السابعة عشرة أى أن المعلم لم يكن يكبر تلميذه الا بثلاث سنوات فحسب مما سهل الصداقة بينهما . وعلى الرغم من أن التلميذ كان فى السابعة عشرة فقد كان متزوجا ، لكن عروس « الارل الشاب » كانت وريثة اسكتلندية غنية فى الثانية عشرة من عمرها ، ومن ثم فقد كان عليها أن تنتظر عدة سنوات حتى تنضج قبل أن تمارس واجباتها الزوجية ، ولهذا فقد كان زوجها من الناحية العملية اعزبا . ومن هنا كان لديه الوقت والفراغ — مثلما كان لدى معلمه ، للصيد والقنص وركوب الخيل التى كان ولوعا بها للغاية حتى انه اقنع هوبز أن يكتب عنها بحثا عنوانه : « اعتبارات حول سهولة أو صعوبة حركة الخيل فى خطوط مستقيمة أو دائرية » .

٤ — سنوات التجوال :

(١) رحلته الأولى الى أوروبا وعلاقته بفرنسيس بيكون :

١٢ — يرتبط تطور هوبز العقلى بثلاث رحلات الى القارة الأوروبية ،

ثم فترة طويلة في باريس سميت باسم المنفى الاختياري والارادي لهوبز حيث عاش هناك احدى عشرة سنة من أهم فترات ابداعه الفكرى ^(١٥) . فبعد سنتين من التحاقه بأسرة كافنديش صاحب هوبز تلميذه عام ١٦١٠ في أول رحلة الى القارة الأوروبية زار خلالها فرنسا وألمانيا وإيطاليا وشرع في دراسة اللغتين الفرنسية والإيطالية . ووقف على التيارات العلمية الجديدة التي كانت تهب على التارة في ذلك الوقت . فقد نشر كبلر Kepler عام ١٦٠٧ علم الملك الجديد Astronomia Nova وكان جاليليو قد عاد الى توسكانيا Tuscany ظاهرا بعد اكتشافه للأتوكب نبتون Neptune بواسطة تلسكوبه هو ، وبدا واضحا أن دعائم المذهب الأرسطى بدأت تتزعزع ^(١٦) . ولهذا قيل ان من أهم الخبرات التي مر بها هوبز في هذه الزيارة اقتناعه التام برفض الفكر الأرسطى وهو الاقتناع الذي بدا يتكون لديه أثناء دراسته في جامعة أكسفورد .

وعند عودته من أوروبا (وتاريخ العودة غير معروف على وجه اليقين) واصل العمل مع تلميذه لا بروفه معلما بل دسحرته وعديق للورد الشاب وذات مهام عمله بسيطة للغاية فواصل مطالعته على الآداب الكلاسيكية ، كذلك اتصاله بالأدباء ، والمفكرين الذين يترددون على الأسرة حتى أنه كان يقول أنه : « بصلته بأعلام الفكر والكتب تحدث أمره لم يعد بحاجة الى الجامعة » !

١٣ — في هذه الفترة أيضا أنهى أول عمل له وهو ترجمة كتاب ثوكيديدز Thucydides عن « حرب البلبونيز » ، وفي استطاعة القارئ أن يلمح بعض الارهاصات « بالفتن » في المقدمة التي صدر بها هوبز ترجمته وأنه استهدف من ترجمته لهذا الكتاب فضح مساوىء الديمقراطية — كتب يقول :

« لا أحد أثلج صدرى مثلما فعل ثوكيد يدرز لقوله ان الديمقراطية نظام أحق ... » (*) .

١٤ — وقبل أن يظهر هذا الكتاب عمل هوبز بعض الوقت سكرتيرا وأميناً لسر الفيلسوف الانجليزى فرنسيس بيكون ١٥٦١ — ١٦٢٦ ولا يعرف الكثير عن علاقته ببيكون التى استمرت فى الأعم الأغلب من ١٦٢١ حتى ١٦٢٦ عندما تقاعد قاضى القضاة ! لا نعرف سوى ما يرويهِ « جون أوبرى » من أنه ساعد لورد بيكون على ترجمة العديد من مقالاته من اللغة الانجليزية الى اللغة اللاتينية وكان عنوان احدى هذه المقالات على ما أذكر « عظمة المدن » ولقد نسبت أسماء بقية المقالات (٣٧) ...

ويروى لنا « أوبرى » أيضاً أن بيكون خان يجب أن يتناقش مع هوبز (ولكننا لا نعرف موضوع هذه المناقشة وليس هناك ما يدل على أنها كانت مناقشات فلسفية) — وأنهما كانا يتنزهاً معا فى جور امبرى Gor - hambury حيث يجب « سيادة اللورد » التأمل ، ولهذا كان هوبز يحتفظ بريشة ومحبرة وبيع بعض الورق ليكون على استعداد لأى فكر فلسفى مفاجئ يرد الى ذهن اللورد الذى كان يقول عن سكرتيه « ان هوبز خير من يدون أفكارى لأنه يفهم ما يكتب ... » (٣٨) وكان يقول أيضاً ان الآخرين الذى كتبوا أفكاره عندما أملاها عليهم كانوا يدونونها مرات عديدة ثم عندما يقرأها يجد صعوبة فى فهم مادونوه لأنهم هم أنفسهم لم يفهموه بوضوح ... (٣٩) وواضح من ذلك أن بيكون كان يقدر صحبة هوبز بوجه خاص لأنه الشخص الوحيد الذى كان

(*) ذكر العبارة أيضاً فى سيرته الذاتية ص ١ انظر :

The life of Mr. Thomas Hobbes of Malmesbury Written by himself-The Rota at the University of Exeter, 1979. P. 4.

(37) J. Aubrey : op. cit. P. 229.

(38) J. Aubrey : op. cit. P. 229.

(39) J. Aubrey : op. cit. P. 118.

يكتب أفكاره بوضوح والذي كان يقدم الدليل على أن تأملات قاضي القضاة يمكن أن تكون مفهومة ! ولقد استمرت هذه العلاقة طيلة سنوات ويكون الأخيرة أعنى في فترة تقاعده • ولقد كان هوبز هو الذي أخبر « جون أوبري » بأن سيكون مات مصابا بذات الرئة بعد أن خرج في عربته في الشتاء لبيتاع دجاجة ليحرب عليها وقاية الثلج للجسام الحيوانية من العفونة في جسم دجاجة مذبوحة لساعتها فسرت إليه فتعريرة لم تمهله سوى أيام !

١٥ — هناك خطأ في علاقة هوبز ببيكون يحسن أن نقول عنهما كلمة سريعة :

الخطأ الأول : تاريخي وهو ما يروي جورج كاتلين G. Catlin في كتابه الدلاسيكي المعروف « قصة الملائسة السياسيين » من « أن هوبز عمل سكرتيرا لفرنسيس بيكون فترة ثم انتقل بعد هذه الوظيفة ليحور معلما لأحد أفراد أسرة خانغنديش الذي أصبح فيما بعد لسورد ديفنشير • • » (٤٠) وهذا خلط واضح ، ذلك لأن هوبز تعرف على هذه الأسرة بعد تخرجه مباشرة من جامعة أكسفورد عا ١٦٠٨ في حين أنه تعرف على بيكون ، في الأعم والأغلب من خلال تردد الأخير على هذه الأسرة بعد تقاعده عام ١٦٢١ كما سبق أن بينا •

والخطأ الثاني : أهم من ذلك لأنه فلسفي • وهو اعتبار هوبز تلميذا لبيكون • أو أن تنسب فلسفة هوبز الى بيكون على نحو ما فعل كونوفيشر مثلا Kuno Fisher ، ذلك لأن هوبز لم يخن بالتأكيد تلميذا لبيكون • بل ليس ثمة ما يشهد أن الاهتمام بالفلسفي قد بدأ يتبلور في ذهن هوبز حتى ذلك التاريخ الذي تعرف فيه على قاضي القضاة : « صحيح أنهما يتفقان في معارضة فكر أرسطو والعصر الوسيط ،

(40) George Catlin : The Story of the political Philosophers p. 227. Tudor publishing Co. N.Y. 1947.

وصحيح أيضا أنهما يحاولان إقامة تخطيط شامل للمعرفة ، لكنهما يختلفان بعد ذلك اختلافا أساسيا فى المنهج ، وفى المجال ، وفى الروح ، وفى المزاج^(٤١) لقد كان بيكون معروفا فى الفلسفة على أنه أول مدافع عن المنهج الاستقرائى فى البحث العلمى أى منهج التعميم من الملاحظة وأجراء التجارب . فى حين أن هوبز لم يكن يعتمد على الاستقراء وإنما على الاستنباط أعنى استخراج النتائج المنطقية من التعريفات ، وهو هنا يتابع ديكارت وغيره من الرياضيين وجميع المفكرين العظام فى القرن السابع عشر الذين اتحدوا فى المجابهة بالعلم الجديد واحتقارهم لمنطق أرسطو . صحيح أن منطق أرسطو كان استنباطيا لكنه كان يبدأ بطريقة الأقيسة ، أما المنطق الاستنباطى الجديد عند ديكارت وهوبز وغيرهما فهو يقوم على غرار المنهج الرياضى الذى ظن أنه من نوع مختلف . لكن ربما كان الاتفاق الهام بين بيكون وهوبز هو اعتبار المعرفة قوة ، وأن غرض البحث العلمى هو تحصيل قوة للسيطرة على الطبيعة وأن أى بحث لا يستحق اسم المعرفة ما لم يكن مفيدا للحياة البشرية^(٤٢) .

ولقد لخص ت . أ . جيسوب T. E. Jessop
العلاقة بين الفيلسوفين على النحو التالى :

عندما نستعرض فلاسفتنا المحدثين فإننا نجد أن أول شخصية جديرة منا بالاحترام هى فرنسيس بيكون ، أما الشخصية الثانية فهى توماس هوبز ، وحياة الفيلسوفين متداخلة فقد التقيا لفترة ساعد فيها الثانى (هوبز) الأول (بيكون) ، فى عمل سخيى هو ترجمة مقالاته من الانجليزية الى اللاتينية كما لو كان من الممكن لأفكار هذه المقالات

(41) W.R. Sorley : A History of British Philosophy to 1900. P. 49.

(42) T.E. Jessops : Thomas Hobbes P. 7 — 8 Longmans, Green X 1960.

أن تسحر الناس بغض النظر عن الثوب اللغوى الرائع الذى وضعت فيه •
لكن المهمة لا بد أنها كانت تتناسب مع فكر هوبز الذى كان يعتقد أن
الأفكار ترد الى الذهن أولاً ثم علينا أن نبحث عن الحلمات التى تناسبها
بأكبر قدر من الدقة والايجاز ، فى حين أن يكون كان يعتقد أن الأفكار
والعبارات تنبثق الى الوجود معا ، وهذا يعنى ببساطة أن هوبز كان
معكراً فى حين كان يكون فنانا •

ويصعب أن تجد شيئاً مشتركاً بينهما ، صحيح أنهما معا يؤمنان
بان المعرفة قوة ، لكن هذا ثان يؤمن ديخارت أيضا • وهكذا كان يؤمن
العلماء فى عصره ، والخيماثيون من قبلهم • ولا يحتاج المرء أن يكون
فيلسوفاً حتى يرى ويقول انك لكى تحدث نتيجة مرعوبة لا بد لك أن
تعرف أسبابها • لقد كانت المشكلة المعاصرة : كيف نكتشف الأسباب •
وحول هذه القضية يقف يكون وهوبز فى معسكرين متضادين متعارضين
اذ يرى الأول أن علينا أن نلاحظ وأن نستمر فى عملية الملاحظة حتى
تتضح الروابط العلية تماماً فى حين يرى الثانى أن علينا أن نفكر
نزولاً الى المبادئ الأولى • وعلى ذلك فقد كان الأول فيلسوفاً تجريبياً
فى حين كان الثانى فيلسوفاً عقلانياً Rationalist أن منهج بيحدون
جعله يرتبط بمهمة لا يستطيع أن يقوم بها باحث واحد ، وتلك مسألة
لم تكن تضايقه لأن ذهنه النبيل ذو جهد متواضع • أما منهج هوبز
فقد جعله يختصر الطريق ، فهو يمكنه رغم صعوبته ، وهو باحث واحد
من اكمال المهمة ، مسألة تناسبها تماماً ، لأن ذهنه لا يكون متواضعا
الا عندما يبتعد عن التفلسف • المنهج الأول يقتبأ بالنتائج ، والثانى
يصل اليها ، ويضعها مرتبة فى نسق واسع (٤٣) •

(ب) رحلته الثانية الى القارة :

١٦ — توفى تلميذ هوبز وصديقه عام ١٦٢٨ ، وكان ابنه وخليفته

(43) M. Oakeshott. op. cit. p. 2.

نسبياً في الحادية عشرة ، ومن ثم فلم تجد ارملة نفسها بحاجة الى خدمات هوبز لا كسكرتير ولا كأمين لسر الصبي الصغير ، وهذا انطلقت علاقة فيلسوفنا بأسرة كافنديش لثلاث سنوات قادمة !

١٧ — كان هوبز في الأربعين من عمره عندما مات تلميذه ، لكنه واصل السير في مهنة « المعلم الخصوصي » فعمل معلماً لابن سير جرفس كلتون Str Gervase Clinton لمدة ثلاث سنوات قضى منها عامين في القارة الأوروبية مع تلميذه ، ففي عام ١٦٢٩ غادر إنجلترا الى القارة الأوروبية في رحلته الثانية مع تلميذه الجديد وبقياً هناك لمدة عامين . واذا كنا لا نعرف الكثير عن تجولاته في هذه الفترة فاننا نعرف شيئاً هاماً :

الاول : في هذه الرحلة تعرف هوبز لأول مرة على الهندسة .

الثاني : بدأت خطوات هوبز الاولى نحو الفلسفة ، فقد أعطاه عالم الرياضيات العقلي دفعة جديدة كما وجه تأملاته الفلسفية وجهة جديدة ، ومن الآن فصاعداً سوف تسيطر الفلسفة على ذهنه^(٤٣) .

أما بالنسبة للنقطة الاولى فقد روى «جون اوبري» قصة وقوعه « في غرام الهندسة » وهو في الأربعين من عمره عندما زار باريس للمرة الثانية . فقد وقعت الحادثة التي اعتبرها بعض الباحثين نقطة تحول حاسمة في حياة هوبز^(٤٤) . عندما كان يقلب النظر في مكتبة صديقه فوق نطره مصادفة على كتاب مفتوح فتناوله وقرأ ، وكان الكتاب « مبادئ الهندسة » لافليدس أما الصفحة فكانت النظرية رقم ٤٧ . . . فقرأ البرهان ثم أخذ يصيح : « يا الهي . . . ! هذا مستحيل ! » . . . ثم أكمل البرهان فوجده يردده الى النظرية السابقة وما احتوته من براهين

(43) M-Oakeshott, op. cit. p. 2.

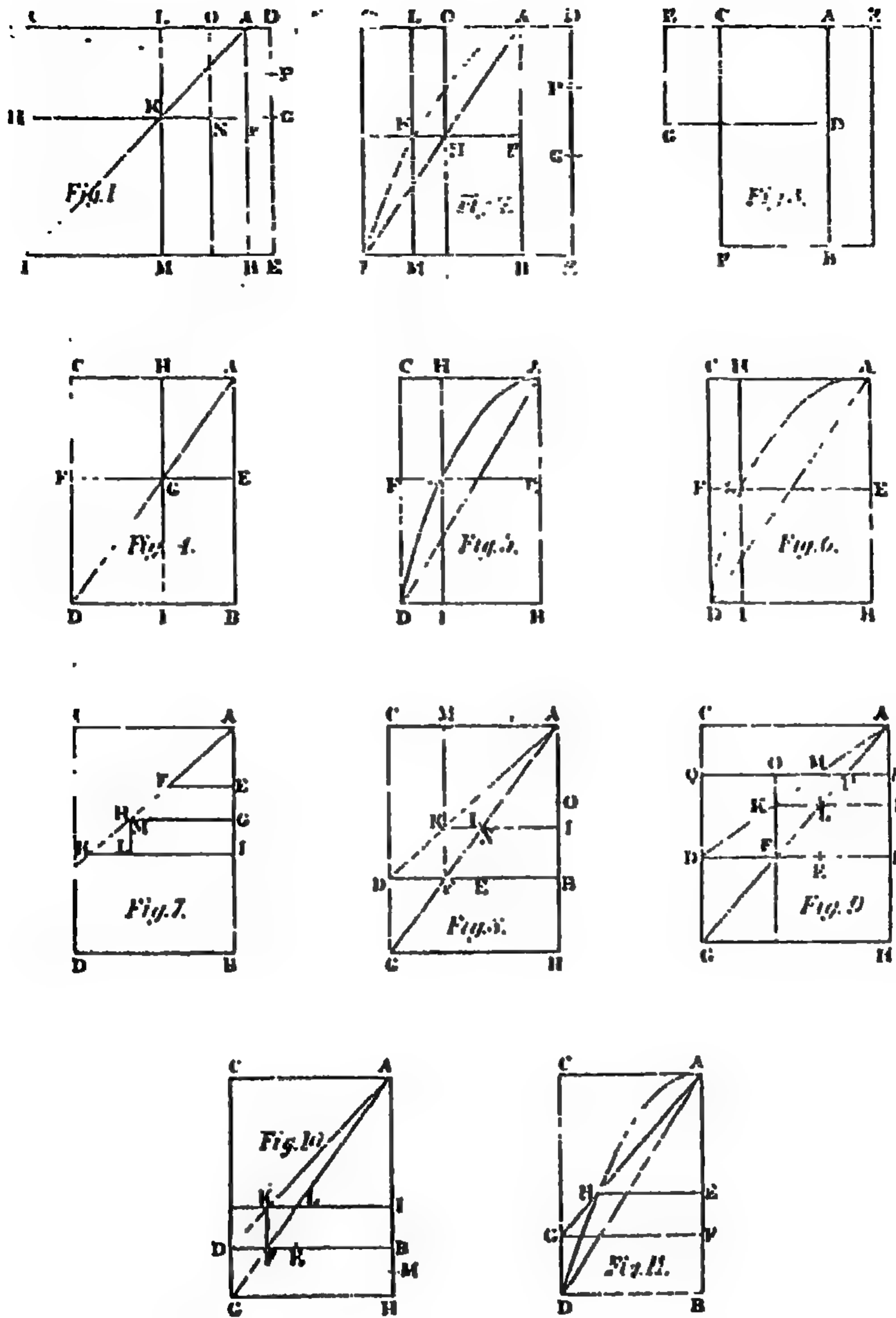
(44) K.R. Minogue : op. cit. p. V.

وتعريفات • وهكذا شعر انه وصل الى ضالته المنشودة التي ظل يبحث عنها طويلا : المنهج السليم الذي يؤدي الى يقين لا يزعزع شك والذي سيعمل جاهدا على تطبيقه فيما بعد على المشكلات السياسية : « ففسد كان هوبز جادا تماما في ان يكون في علم السياسة ما كانه اقليدس في علم الهندسة ! » ^(٤٥) ومن هنا سعى في كتاب « التتين » الى تقديم دراسة « برهانية » للالتزامات التي تؤسس عليها الدولة كما يخبرنا هو نفسه في « الفصل الحادي والعشرين » من كتابه حيث يقول : « تعتمد المهارة في اقامة الدول وندعيمها على قواعد معينة ، كما هي الحال في الحساب والهندسة ، أعني أن اقامة الدول لا تعتمد على الجانب العملي فقط كما هي الحال في لعبة التنس ، وانما تعتمد على قواعد [نظرية] لم يجد أحد حتى الآن الوقت أو الرغبة أو المنهج لاكتشافها • • »

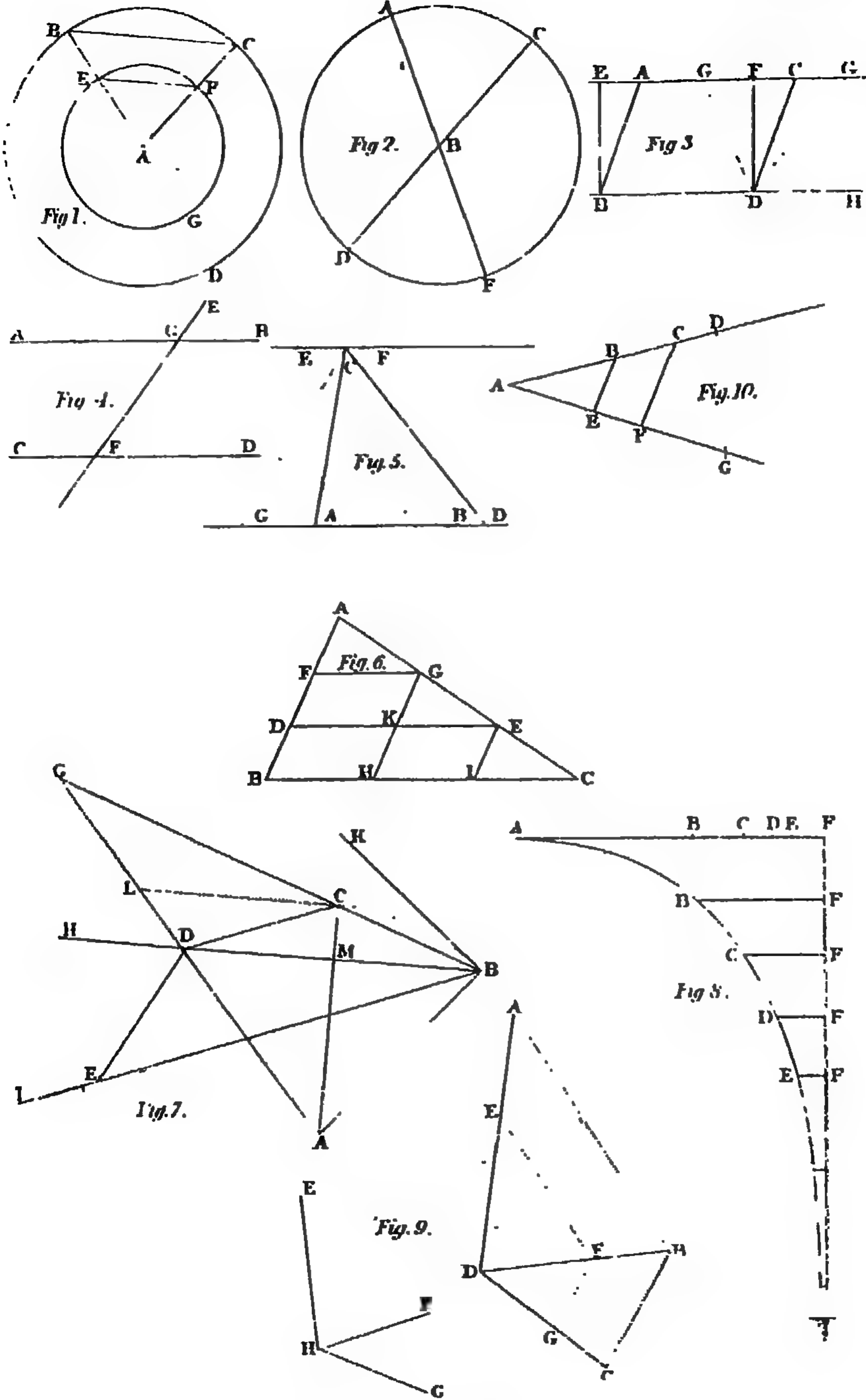
١٨ — وفي هذا الوقت ، تقريبا ، بدأت آراؤه الفلسفية تتشكل فقد وجد بين مخطوطاته : « كراسة قصيرة عن المبادئ الأولى » من المعتقد انها كتبت عام ١٦٣٠ وفيها نجد المؤلف يتحدث بانفعال عن مدى تأثيره لاكتشافه « عالم الرياضيات » عندما قرأ كتاب اقليدس في الهندسة ، وكيف أنه قرر أن يتخذ من الشكل الهندسي (وهو ما فعله ديتارت أيضا) صيغة أساسية للبرهنة على حججه • كذلك تكشف هذه الكراسة الصغيرة عن أنه بدأ يركز تفكيره في تصور الحركة بوضع أساس لتفسير الأشياء لأنه لم يكن قد تخطى بعد عن نظرية المدرسين في الأنواع وفي تفسير الإدراك والفعل ^(٤٦) • لكن ما يهمنا الآن على وجه الخصوص هو اعجابه الشديد بالمنهج الهندسي الذي اكتشفه في هذه المرحلة الهامة من حياته ثم اتخذه بعد ذلك نموذجا للمنهج الحقيقي فهو اعجاب لم يتخذ عنه قط طوال حياته حتى أنه سوف يصف

(45) Ibid.

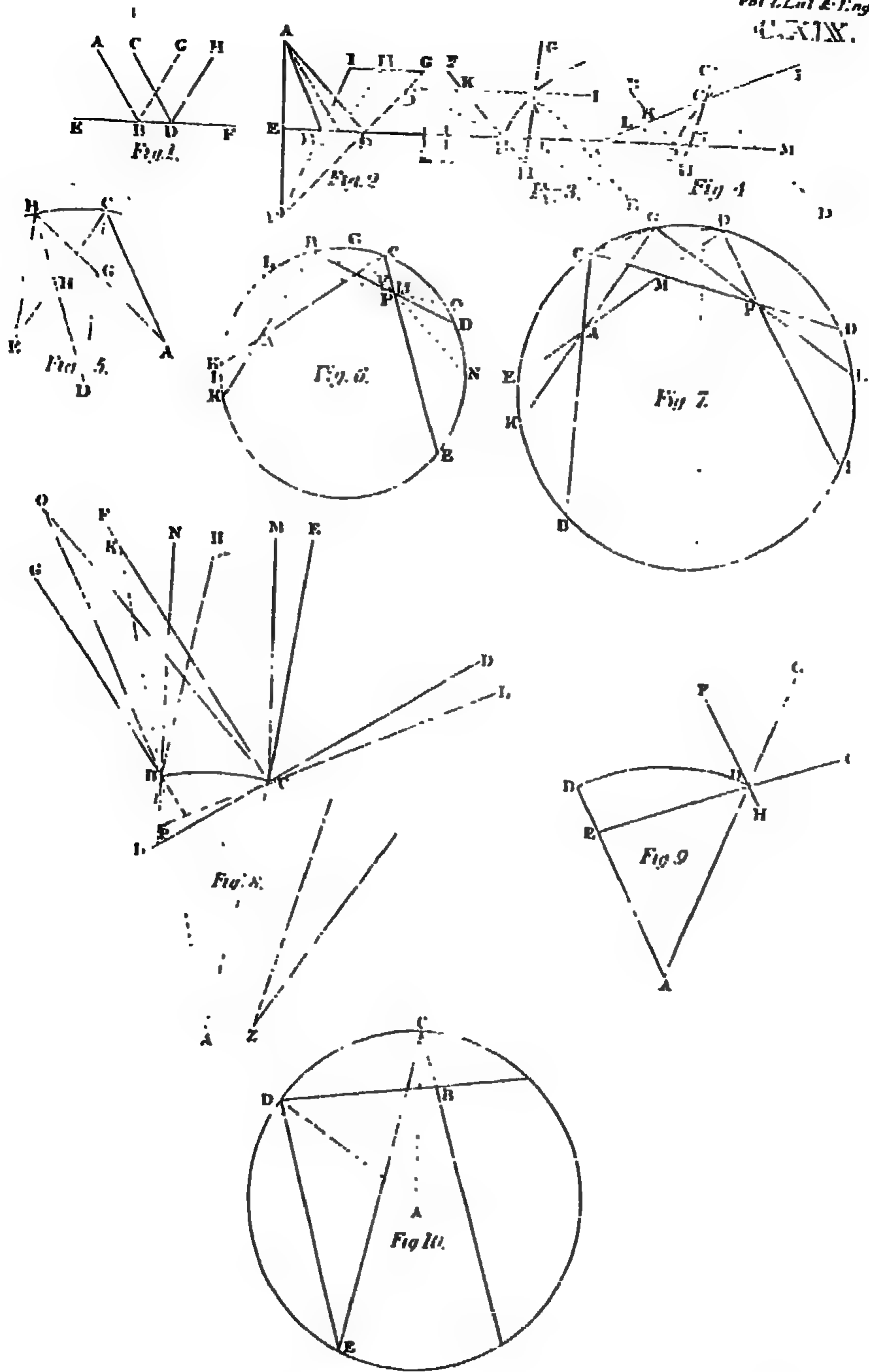
(46) W.R. Sorley : op. cit. p. 50.



نماذج من محاولات هوبز الرياضية تبين مدى غرامه
بالهندسة لحد الشطط : أغنى محاولة تربيع الدائرة



نمذج أخرى من محاولات هوبز الرياضية تبين مدى غرامه
بالهندسة لحد الشطط : ومرة أخرى محاولة تربيع الدائرة



نماذج ثلاثة من محاولات هوبز الرياضية تبين مدى غرامه
بالهندسة لحد الشطط : اعنى محاولة تربيع الدائرة

الهندسة فى « التتین » (٤٧) بأنها « العلم الوحيد الذى شاء الله حتى الآن أن يهبه للبشر ... » (٤٨) . ويطلب الناس أن يبدأوا مثل الهندسة بالتعريفات ، وهى هنا تحديد معانى كلماتهم . بل ويطلب مثل ديكارت بالشك فى أقوال السابقين وتعريفاتهم ، وبالتالى عدم التسليم بها قبل فحصها فحصا دقيقا فان كانت سليمة أخذنا بها والا وضعنا غيرها ، يقول : « من ذلك يتضح كم هو ضرورى للانسان الذى يستلهم المعرفة الحقة أن يفحص تعريفات المؤلفين السابقين اما لكى يصححها ان كانوا قد وضعوها متهاونين أو ليضع هو غيرها لنفسه ... » (٤٩) .

(ج) رحلته الثالثة الى القارة :

١٩ — فى عام ١٦٣١ عاد هوبز مرة أخرى للارتباط بأسرة كافنديش فهو الآن معلم « للارل الثالث لديفنشير » . وواضح أن تلميذه الجديد كان منقفا منتبعا للحركة العلمية الجديدة فى أوروبا اذ يسجل هوبز فى يناير عام ١٦٣٣ انه راح يبحث فى مكتبات لندن عن نسخة من كتاب جاليليو : « محاورات حول النظامين الرئيسيين فى العالم » نظرا للاحاح تلميذه عليه ، لكنه للأسف اكتشف أن النسخ التى عرضت فى مكتبات لندن قد نفدت كلها !

ومرة ثالثة يصحب هوبز تلميذه الجديد الى القارة الأوروبية فى رحلة كانت أطول رحلاته الثلاث — قبل منفاه الاختيارى فى باريس — فقد استغرقت ثلاث سنوات من ١٦٣٤ الى ١٦٣٧ ، وفى هذه الرحلة تسبغت مشكلة الحركة لا سيما انه سعى الى لقاء جاليليو فى بيزا Pisa وترك حديثه معه أثرا عميقا فى نفسه جعله يتحدث عنه باحترام طوال

(47) T. Hobbes : Leviathan P. 77 (Fontana)—English works, Vol. 3 p. 23 — 24.

(48) Ibid.

(49) Ibid.

حياته : « جاليلو . . كان أول من فتح لنا أبواب الفلسفة الطبيعية الذلية
التي هي معرفة الحركة ، ومن ثم فليس في استطاعة عصر الفلسفة
الطبيعية أن يعد شخصا آخر أرفع منه منزلة . . » ^(٥٠) ! . في باريس
تعرف هوبز على اأراهب الفرنسي سكانى الأبحمارن مرسن Marin Mersenne
(١٦٠٣ — ١٦٦٥) الذى كان قد شكل حلقة أكاديمية علمية غير رسمية
يلتقى فيها نخبة من أفضل علماء عصره ويتبادلون الرأى : وكان أول
ما فعله هوبز أن أطلع الأب مرسن على نتائج تأملاته المبكرة فى البصريات
وما وصل اليه حول الاحساس . وبعد عودته الى انجلترا ظل يرأسه
حول علم الطبيعة . وكان هوبز قد شكل فى ذلك الوقت تصورا ثلاثيا
لذهبه الجديد فى الفلسفة وهو يشمل ثلاثة أجزاء :

(أ) فى الجسم De Corpore

(ب) فى الانسان De Homine

(ج) فى المواطن De Cive

والقسم الأول يدرس الأجسام الطبيعية أو التصور الميتافيزيقى
المادى للكون بصفة عامة ، أما القسم الثانى فهو يدرس سيكولوجيا
الانسان بما فى ذلك ارتباط هذا التصور بالسيكولوجيا : أما القسم
الأخير فهو يدرس السياسة والأخلاق . وكان يريد أن تصدر كآبه
التي تعالج جوانب المذهب على هذا الترتيب ، لكن الأحداث السياسية
شدته فعكست هذه الخطة العامة ، يقول فى رسالة من المؤلف الى
القارئ فى المجلد الثانى من مجموعة مؤلفاته :

« لقد كنت أدرس الفلسفة من أجل ذهنى أنا ، وجمعت أنواعا
من كل نوع من عناصرها الأولى وهضمتها ثم رتبها فى ثلاثة أقسام
أعتقد أننى أستطيع أن أكتبها بهذا الترتيب :

(50) Thomas Hobbes : English works Vol. I p. VIII.

أولاً : فى الجسم وخواصه العامة •

ثانياً : فى الانسان وملكاته وعواطفه •

ثالثاً : فى الحكومة المدنية وواجبات المواطنين •• [لكن الاحداث عكست الترتيب] فما كان القسم الأخير فى الترتيب أصبح الجزء الأول زمنياً • « (٥١) •

٢٠ — ذلك أن هوبز عندما عاد من رحلته الى انجلترا وجد الغليان السياسى على أشده لا سيما بين أنصار الملك المؤيدين « لحق الملوك الالهى » وبين البرلمانيين الذين يحاولون تقييد سلطان الملك شارل الأول : والحق أن هذا النزاع قديم قدم الملك جون نفسه ، وهو يلخص تاريخ الحركة السياسية فى بريطانيا فلا بد أن نقول عنه كلمة سريعة : فى عهد الملك جون حدث أن تمرد النبلاء عليه ، ذلك لأنه دأب على المبالغة فى فرض الضرائب عليهم ومصادرة أملاكهم وتزويج بناتهم من عامة الشعب •• حتى ثار البارونات وطبقة النبلاء عموماً ثورة مسلحة وانتصر أتباعهم على جنود الملك وأجبروه عام ١٢١٥ على توقيع الميثاق الأعظم (الماгна كارتا Magna Carta) الذى حد من سلطة الملك على نحو ما هو معروف • وفى القرون التالية لصدور هذا الميثاق اتجهت جهود الانجليز الى تقييد سلطات الملوك عن طريق برلمان يمثلهم لا يجوز فرض ضرائب الا بموافقته • ولم تكن العامة ممثلة فى البرلمان بادئ الأمر لأنه كان مجلس الاشراف أو النبلاء (مجلس اللوردات الآن) ، ولكن لما رفض أثرياء العامة المساهمة فى نفقات الملك بسبب عدم اشتراكهم فى تقريرها سمح لهم بدخول البرلمان ولكن كطبقة أقل شأناً من النبلاء فكان مجلس العموم • ولم تقدر طبقة اللوردات فى بداية الأمر أهمية ذلك المجلس ، فلما نبتت أهميته سارع أبناءها الى الدخول فيه فصار شأنه يزداد شيئاً فشيئاً حتى جاوز شأن مجلس اللوردات •

(51) T.-Hobbes : Eng. works, Vol. 2 P. XIX.

٢١ — لكن هذا الصراع نصاعد كثيرا فى القرن السابع عشر فى عهد الماكن جيمس الأول (١٦٠٣ — ١٦٢٥) وشارل الأول (١٦٢٥ — ١٦٤٩) فقد كان البرلمان يريد أن يحكم وأن تكون حقوقه مستندة الى القانون لا الى احسان الله ورضاه • واضطر جيمس الأول أن يساير البرلمان لحاجته الشديدة الى المال •

ولكن ابنه وخلفه شارل الأول كان أكثر عنادا وصلابة فعندما حاول البرلمان تحديد سلطانه وارغامه على أن يوقع عريضة الحقوق (عام ١٦٢٨) التى تضمنت عدم تكليف أى انسان أى شىء ما لم يقره البرلمان — رفض وظل يفرض الضرائب دون موافقة البرلمان وأخيرا حله عام ١٦٢٩ وحكم احدى عشرة سنة بدونه ثم اضطر لدعوته عام ١٩٤٠ كى يمنحه الاعانات المالية لمواصلة حرب الاساقفة (الحرب ضد اسكتلندا) فقدم البرلمان عريضة عدد فيها مناسد حكم الملك شارل وسعى الى تجنيد جيش وجهز الملك من جانبه جيشا آخر ورفض اجابة مطلب البرلمان وحاول القبض على خمسة من أعضاء مجلس العموم لكنهم هربوا وأثاروا الشعب ضده وبيأت الحرب الأهلية عام (١٦٤٢ — ١٦٤٥) ثم تجددت مرة أخرى (١٦٤٧ — ١٦٤٩) وانتهت باعدام الملك شارل الأول فى ٣٠ يناير ١٦٤٩ وتولى أحد أعضاء البرلمان أوليفر كرومويل (١٥٩٩ — ١٦٥٨) Oliver Cromwell زعامة البلاد •

عندما عاد هوبز الى البلاد كانت الاضطرابات قد بدأت تترداد عنفا فكتب بحثين عام ١٦٤٠ الأول عن الطبيعة البشرية أو الأصول الأساسية للسياسة • والثانى عن « الهيئة السياسية أو أصول القانون » وكلاهما تم تداوله وهو مخطوط على نطاق واسع حتى جمعا ونشرا عام ١٦٥٠ • وعلى الرغم من أن البرلمان لم يتخذ ضده أى اجراء فقد اعتقد أنه من « الحيلة والحذر » (سوف نتحدث عنهما فيما بعد) ان يرحل الى فرنسا حيث ظل فى منفاه الاختيارى فى باريس احدى عشرة سنة ! •

٥ — معارك هوبز الفكرية :

٢٢ — شرع هوبز فور وصوله الى باريس فى استكمال فلسفته ففى عام ١٦٤٢ نشر كتابه « فى المواطن De Cive » وبإيعاز من الأب مرسن عاد الى تأملاته فى علم الطبيعة ، وسرعان ما دخل فى نقاش مع ديكارت (١٥٩٦ — ١٦٥٠ r. Descartes) وكان هوبز قد تعرف بالفعل على أعمال ديكارت وتلقى نسخة من كتابه « مقال عن المنهج » من سير كنلم ديجبى Sir Kenelm Digby عام ١٦٣٧ بعد نشر الكتاب بأشهر قليلة (٥٢) .

٢٣ — وكان نزاعه مع ديكارت أول معاركه الفكرية ، وهو يرجع الى سببين الأول مشكلة الكيفيات الثانوية التى اعتقد كل منهما أنه كان أول من أشار اليها . والثانى الاعتراضات التى قدمها هوبز على كتاب التأملات لديكارت .

والقصة تبدأ مع وصول هوبز الى باريس قبل نشر تأملات ديكارت التى أرسلها الفيلسوف الفرنسى الى الأب مرسن ، لكى يجمع من المفكرين الاعتراضات التى يرونها قبل نشرها بالفعل ، وقد أعطاها الأب بدوره الى هوبز ليبدى اعتراضاته مقدما . وبالفعل كتب هوبز ستة عشر اعتراضاً هى المشهورة فى تاريخ الفلسفة باسم مجموعة « الاعتراضات الثالثة » على تأملات ديكارت (٥٣) . ولم يذكر هوبز اسمه لكنه وقعها باسم « رجل انجليزى » ، غير انه أرسل مع

(52) S. Mintz the Hunting of Leviathan p. II.

(٥٣) كان ديكارت من أرسل كتابه التأملات الى اعانم هولندى من علماء الدين يدعى كاتروس Caterus... ، ثم أرسله الى الأب مرسن مع اعتراضات كاتروس وردوده عليها (وسهيت هذه المجموعة باسم الاعتراضات الأولى) . وجمع مرسن اعتراضات من مختلف اللاهوتيين سميت بالاعتراضات الثانية ، وكانت اعتراضات هوبز هى مجموعة الاعتراضات الثالثة .

اعتراضاته ورقة حول البصرييات نشرت عام ١٦٤٤ في كتاب مرسن عن البصرييات ، وهي ورقة كانت نقداً لكتاب ديكارت « عن انقصار الضوء Dioptrique » الذي نشر عام ١٦٣٧ . غير أن ديكارت اتهم « الرجل الانجليزى » بأنه انتحل أفكاره حول الابصريات الثانوية كالحنوت واللون وغيرها باعتبارها أفكاراً ذاتية ترجع الى الذات المدركة لا الى الموضوع المدرك ؛ وهو اتهام مرفوض من وجهة نظر هوبز الذى كان مشغولاً فى البداية بمشكلة الخس بالفعل ، فذهب فيلسوفنا الى أنه كان اول من قال بهذا ، الفكرة علنا منذ عام ١٦٣٠ وأنه شرح هذه النظرية مشافهة لاتنين من أصدقائه هما « لورد أوف نيو خاسل » و « شارل كافنديش » : والحق أن أيا من الفيلسوفين لم يكن هو أول من أعلن هذه النظرية وإنما صاحبها الحقيقى كان جاليليو الذى عرضها بتفصيل شديد منذ عام ١٦٢٣ فى كتابه المحاوره Saggiatore فكان الفيلسوفان فخورين أكثر مما ينبغى بهذا الكشف ! ولقد التقى هوبز وديكارت بالفعل فى باريس عام ١٦٤٨ (قبل وفاة الفيلسوف الفرنسى بنعامين) وتناقشا فى سبب الصلابة ، التى اختلنا حولها لكن يبدو أن اللقاء كان سلمياً ، وفى السنوات التى تلت كان هوبز يتحدث عنه باحترام فيما يروى لنا جوى أوبرى .

والحق أن جانباً من الخلاف بين الفيلسوفين كان يرجع الى اختلاف وجهة نظرهما حول المسائل الدينية : « لقد كانت آراء ديكارت اللاهوتية هى التى لم يستطع هوبز أن يهضمها ، ولم يستطع أن يعقر له ما كتبه دفاعاً عن « التناول » وتحول خبز القربان وخمره الى جسد المسيح ودمه ليرضى اليسوعيين وهى فكرة كان هوبز يعلم جيداً أن ديكارت لا يؤمن بها^(٤٤) » فضلاً عن أن هوبز كان مادياً ولم يكن يتصور الكون

(*) هناك من يرى ان عالم الكيمياء الانجليزى روبرت بويل (١٦٢٧ — ١٦٩١) R. Boyle الذى كان اول من ميز بين العناصر والمركبات ، هو أيضاً اول من ميز بين الكيفيات الاولى والكيفيات الثانوية انظر مثلاً :
Encyclopaedia of Philos Vol. 6 P. 455.

كله الا مادة أو جسماً في حالة حركة ، ولهذا لم يستطيع أن يقبل ثنائية ديكارت بين الروح والمادة ، ومن ناحية أخرى فقد كان ديكارت رياضياً بارعاً بينما كان هوبز هاوياً في الرياضيات لهذا لم يخف الفيلسوف الفرنسي سخريته من البراهين غير المقنعة التي قدمها في كتابه عن المواطن De cive عام ١٦٤٢ وان اعترف بقدرة هوبز في ميدان الاخلاق رغم قوله ان نظريه هوبز في الطبيعة البشرية ضارة وخبيثة ! ويذهب براند Brande في تفسيره للعلاقة بين هوبز وديكارت الى أن « السبب الرئيسي للعداوة بينهما هو اتفاقهما على نظريتين كانتا أساسيتين في الصورة الميكانيكية الجديدة للطبيعة وهما : القول بوجود مادة سامية Materia Subtilis هي وسط متخيل بين الأجسام غير المتماصة والقول بذاتية الكيفيات الحسية — ولقد وصل الفيلسوفان الى هذه النتائج حول هذه الموضوعات مستقل كل منهما عن الآخر ، وكان كل منهما على وعى بالمحانة الرفيعة التي يستحقها ، ومن هنا كانت مشحلة أسبقية أي منهما في هذه الكشوف في منتهى الأهمية بالنسبة لهما على اعتبار أن كلا منهما ينظر الى نفسه على أنه مؤسس فلسفة جديدة ، ويرفض عن وعى التراث القديم كله لينطلق من بداية جديدة (٥٥) » .

٢٤ — في باريس أيضاً شرع هوبز في معركة فكرية من نوع مختلف وامتدت الى ما بعد عودته الى انجلترا مع جون برم هول John Bramhall أسقف ديرى . Bishop of Derry الذي كان لاجئاً في فرنسا في ذلك الوقت . وبدأ الحوار في منزل صديق الطرفين « لورد أوف نيو كاسل » . حيث دخل الأسقف وهو أرمني Arminian متجسس فوجد هوبز يتحدث في موضوع حرية الإرادة فلمح فيه في الحال خصماً بارزاً . ينكر هذه الحرية واجتهد المناقش بينهما حتى أن اللورد طلب من كل

(55) F. Brand, «Thomas Hommes Mechanical Conception of Nature» ch. IV.

منهما أن يدون أفكاره فى أوراق قليلة ويلخص هوبز المشكلة شعراً
فى سيرته الذاتية :

« كانت المشكلة ولا تزال ،

أنختار بارادتنا أم بارادة الله ،
وكانت مشكلة ناتجة عما تقدم ،

أما هو فقد اتبع المدارس : أما أنا فقد استخدمت عقلى » (٥٦) .

واتفق الرجلان على عدم نشر ما دوناه على الورق من أفكار وآراء .
لكن صديقاً فرنسياً لهوبز أراد أن يطلع على ما كتب ، فوافق فيلسوفنا
على أن تترجم المخطوطة الى اللغة الفرنسية . لكن المترجم (واسمه
John Davys of kidwelly) احتفظ لنفسه بنسخة من الأصل
الانجليزى ونشرها دون علم هوبز بعد عودته الى انجلترا عام ١٦٥٤ .
وهكذا شعر الأسقف برامهول انه هوجم علناً فى كتاب مطبوع ثم
أغفل رأيه فى الموضوع واعتبر هوبز مسئولاً مسئولة كاملة عما حدث .
فضلاً عن أنه استشاط غضباً من المقدمة التى كتبها ديفز Davys
(المترجم) والتى تضمنت سخرية وهجوماً بذيئاً على القساوسة ! .
وبالتالى فقد قام برمهول بنشر رده على الكتاب لكنه لم يكتف بالمخطوطة
الأصلية التى كان قد كتبها فى باريس دفاعاً عن حرية الارادة وانما نشر
كذلك ملحقاً هاجم فيه كتاب « التنين » لهوبز وكان قد ظهر بالفعل —
مبيناً ما فيه من كفر وعدم تقوى وفكر حر ! وهكذا نشبت معركة عنيفة
استمرت سنوات طويلة ، كانت معركة « بالكتب » ، حتى كتب هوبز الكلمة
الأخيرة فى كتاب لم ينشر الا بعد وفاته بعنوانه « رد على كتاب نشره
دكتور برمهول عنوانه اصطياذ التنين » عام ١٦٨٢ !

(56) T. Hobbes. Life, P. 14 (S. Mintz op. cit. p. II).

ولم يكن « برمهول » أول قسيس يهاجم هوبز لعدم تدينه ففى عام ١٦٤٥ ربما بتأثير نيو كاسل - عين هوبز معلماً للرياضيات لأمير ويلز الذى كان عندئذ فى المنفى يسكن فى حى سان جرمان St. Germain بباريس وهو الذى سيعتلى عرش إنجلترا فيما بعد باسم شارل الثانى وقد أثار تعيينه نخوفات واسعة من رجال الدين الذين شكوا فى أن هوبز قد يفسد الأمير بمبادئ الالحاد ! فقد وصفه روبرت بيلى Robert Bailie بأنه « ملحد محترف » وان اختياره معلماً للأمير كان اختياراً سيئاً بل فى غاية السوء » ! وقال صائحاً دعونا نبعد عنه الأشرار ! لهذا كله اضطر هوبز الى التمتع بتدريس الرياضيات للأمير لا السياسة ولا الدين ! *

٢٥ - نشر هوبز « القنين » عام ١٦٥١ فآثار ردود فعل واسعة حتى لقد أصبح وجوده فى البلاط الانجليزى فى المنفى مستحيلاً (٥٧) فقد يصعب عليك أن تجد واحداً من البلاط الانجليزى فى فرنسا قد أعجبه هذا الكتاب ، صحيح أن ميله كان نحو الحكم المطلق لكنه لم يبد أى ميل خاص نحو تفصيل النظام الملكى : فغقوله ان على المواطن الخضوع للحكومة القائمة ما دامت تسيطر على الدولة سيطرة كاملة وحاسمة لتضمن لهم الأمن والسلام الداخلى - يبدو من ذلك أن هوبز قد تعاطف مع البيورتان Puritanism أكثر من تعاطفه مع الملكيين مع أن هوبز لم يكن كذلك . لكن ما دخل البيورتان بالموضوع ، ومن هم أصلاً ؟ ! « البيورتان » أو المتطهرون تيار بروتستانتى يعد من أكثر الحركات الدينية خطورة فى تاريخ إنجلترا ، وقد امتد أثره قويا طيلة قرن كامل (١٥٥٩ - ١٦٦٢) ، وظهر هذا الحزب الدينى فى عصر الملكة اليزابيث واستهدف أساساً اصلاح الكنيسة وتطهير العقيدة الدينية - ومن هنا جاء اسمه - بالغاء الطقوس والاردية الكهنوتية ونظام الرتب الكنسية وكان أول قائد عظيم لهذه الحركة هو توماس كارت رايت

(57) Lee Mc Donald, Western political theory p. 302.

Thomas Cart wright وأصبحت كلمة « بيورنامي » تطلق على كل بروتستانتى فى ذلك العصر يريد أن يحيا حياة معذلة ليس فيها اسراف أو تطرف أو غلو وأصبحت الكلمة مألوفة ومتداولة فى القرن السابع عشر .

لكن سرعان ما اعتق أصحاب هذه الفرقة الدينية مزيجا خاصا من الأفكار الاجتماعية والسياسية والأخلاقية الى جانب الأسرار اللاهوتية . وهكذا شارك أصحابها فى الحياة الاجتماعية والسياسية فى انجلترا ودخل الكثير منهم البرلمان ورفضوا « حق الملوك الالهى » الذى كان يزعمه الملك جيمس الأول وابنه من بعده تشارلز الأول وغادروا النزاع بين البرلمان والملك تشارلز الأول الذى تحول الى حرب أهلية قادها أحد أعضاء البرلمان — خرومويل الذى كان عضوا منذ عام ١٦٢٨ وانتهت بهزيمة الملك كما ندمنا . وسميت هذه الحرب باسم « ثورة البيورتان » (وهى تسمية فيها الكثير من الخطأ) — بسبب ان معظم خصوم الملك كانوا من البيورتان بينما كان انصار الملك من التسمية الرسمية الأسقفية .

نعود الى ظهور « التين » الذى أغضب الملاحين لحنه لم يذن مزيدا « للبيورتان » وانحق أنه أغضب الأطراف جميعا ! فماديته وزعمه لفكرة « النفس » أو « الروح » أو أى ثنائية فى الكون أغضب رجال الدين عموما والانجليين خصوصا . فى حين أن هجومه فى القسم الرابع من التين المسمى « مملكة الظلام » على السلطة البابوية . وعلى الكهنوتية وروما عموما أغضب « الجزويت » الفرنسيين . والكاثوليك الانجليز ، فعمل « واط مونتاغيو Wat Montagu » وغيره من الكاثوليك على طرد هوبز من البلاط الانجليزى فى منفاه فى فرنسا فطرده شارل الثانى عام ١٦٥٢ وعاد انفيلسوف الى انجلترا وكان اذ ذاك فى الرابعة والستين من عمره (٥٨) .

٢٦ — وبعد عودة الملكية الى انجلترا كان نقاد هوبز يحلو لهم القول بان « التنين » قد كتب لتبرير حكم كرومويل ! فقال عنه كلارندن Clarendon أنه « خطاب بارع موجه الى كرومويل » وأن الفيلسوف كان فيه بعيد النظر ! وسرت اشاعة لا أساس لها تقول ان كرومويل عرض على هوبز أن يكون وزيراً — والحقيقة كما أعلنها هوبز نفسه ان كرومويل لم يكن حاكماً بعد عام ١٦٥١ فالجمهورية لم تعلن الا عام ١٦٥٢ ولم يكن لدى هوبز طريقة لكي يعلم بها أن الجمهورية سوف تعلن ، وان كرومويل سوف يعرض عليه هذه الوظيفة ... لقد اضطر الى العودة الى انجلترا لأن وضعه في فرنسا لم يكن مرضياً ، والحق أنه لم الاحجاف القول بأنه ألف « التنين » ليؤمن له سلامة العودة الى الوطن ذلك لأن الأفكار الأساسية في هذا الكتاب كانت قد تشكلت في ذهن هوبز بالفعل في وقت مبكر ربما عبر عنها عام ١٤٦٠ في كتابه « أصول القانون » .

٢٧ — في لندن عاد هوبز الى اهتماماته الهندسية واعتزل في ضيعة أسرة كافنديش منذ عام ١٦٥٣ وبعد عودة الملكية الى انجلترا كان هوبز شغوفاً بان تعود الفكرة الطيبة عنه الى البلاط . رتب جون أوبري موعداً لهوبز في وقت يكون الملك هناك ، واستقبله الملك استقبالا حسناً وأبدى اعجابه بذكائه وبالنقاش معه ولم يكن متأثراً قط بالاتهامات التي وجهت ضده لا سيما ما تردد عن الحاداه . بل على العكس قرر له الملك معاشاً سنوياً قدره مائة جنيه استرليني « وان كان جلالته لم يتذكر دائماً أن يدفعها » !

٢٨ — سرعان ما اشتبك هوبز في معركة فكرية أخرى كانت خاسرة بالنسبة له منذ البداية لكن عقله الطموح أو « المتهور » صمم على أن يسير فيها حتى النهاية ، واستثمرت هذه المعركة أكثر من عشرين عاماً حول « تربيع الدائرة » ! . والحق أن النزاع بدأ في البداية دفاعاً عن

جامعة اكسفورد التي انتقدتها هوبز بعنف — وغيرها من الجامعات الانجليزية في القسم الرابع من «التنين» الذي عنوانه «مملكة الظلام» :
هناك شن هوبز هجومًا عنيفًا على الجامعات واتهمها بأنها «مرتعة للرديلة والغواية» وأنها «حصن للسلطة البابوية» وفلسفتها و «الأرسطية» ولم تكن «الهندسة في نظر هذه الجامعات وحتى وقت متأخر سوى سحر وفن شيطاني» ! وتصدى اثنان من جامعة اكسفورد للدفاع عنها وهما : «جون واليس John wallis» عالم رياضيات من الطراز الاوول واسناد الهندسة في اكسفورد ، ثم ست وورد Set ward أسقف وعالم رياضيات ممتاز عمل أولا في كيمبرج ثم عين عميداً لكلية ترنتي بجامعة اكسفورد عام ١٦٥٩ ، وبدأ النزاع في البداية هادئاً : دفاع عن الجامعة من «ورد ward» عام ١٦٥٤ لكن في العام التالي نشر هوبز «مكتشفاته الرياضية» — ولم يكن له في الرياضة باع طويل فهو مجرد هاو ذكي فحسب ! نشر هوبز مكتشفاته مع قدر غير قليل من الزهو واستعراض البراعة وذلك في كتابه في الجسم De Corpore الذي ظهر عام ١٦٥٥ فانتهز «جون واليس» الفرصة التي كان يتحينها منذ عدة شهور فأعد رداً هدم فيه براهين هوبز هدمًا عنيفًا ! فبدأت نيران الحرب الفكرية تتصاعد بقوة ، وظهر سيل من النشرات لا ينقطع ، ورغم أن كفة هوبز كانت خاسرة ، فقد استطاع أن يؤكد أفكاره بثبات وعناد جديرين بالاعجاب لو أنها أسست على نحو أفضل ، ولقد كان من الجرأة بحيث استطاع أن ينقل الحرب الى معسكر اعداء رغم ما كان اذالك من نتائج سيئة ، كما جر الى المعركة آخرين من أمثال روبرت بويل Robert Boyle لكن دون أن يحقق نجاحاً أفضل ..» (٥٩) . ولم تكن مشكلة تربيع الدائرة «من السخف على نحو ما تبدو عليه الآن» . فنفس المشكلة ، شغلت عقولا عظيمة أخرى وعلماء رياضة ممتازين في نفس هذا القرن من أمثال جون بل

John pell ولم تحسم هذه المشكلة الا فى القرن الثامن عشر عندما ظهر أخيراً استحالة مثل هذه المحاولة «^(٦٠)» والحق ان المشكلة دخلت عيها عناصر أخرى غير « تربيعة الدائرة » فزادت المعركة حدة : من ذلك ما سبق أن ذكرناه من هجوم هوبز على الجامعات ، ومن ذلك أيضا أن الأستاذين « واليس » و « ورد » كانا عضوين فى الجمعية التى أنشأها الملك تحت اسم « الجمعية الملكية » عام ١٦٦٣ كما كانا عضوين فى جماعة البيورتن فازعجهما هوبز بسخريته من « عقيدة البيورتن » أولا ثم باحتقاره لانهج الاستقراء ثانيا لا سيما بعد أن نشر طبعة معدلة منقحة من كتابه فى الجسم De Corpore مع ملحق عبارة عن « ستة دروس موجهة الى جون واليس » •• لقد كانت هذه العوامل الشخصية هى التى جعلت المناقشة تهبط الى مستوى القذف الشخصى من الجانبين^(٦١) .

٢٩ — بالاضافة الى هذه المعارك الفكرية التى خاضها هوبز لا سيما فى النصف الثانى من حياته المديدة ، فقد كانت هناك أخطار حقيقية تهدد الفيلسوف فى سنواته الأخيرة ، فبعد عودة الملكية استقبله الملك استقبالا حسنا كما تقدم ورتب له معاشا سنويا — لكن هذا « الصلح » أحنق رجال الدين الذين كانوا يعتبرون هوبز ملحدا دينيا وخائنا وطنيا لأنه عاد فى عهد كرومويل ! وكان من السهل عليهم الربط بين أفكاره وبين الاباحية الأخلاقية المنتشرة فى الطبقات العليا فى المجتمع ! ثم جاءت المناسبة القوية عندما انتشر مرض الطاعون العظيم عام ١٦٦٥ ثم الحريق الكبرى فى لندن عام ١٦٦٦ وكان الناس يبحثون عن « لعة » هذه الكوارث فقدم لهم رجال الدين كبش الفدا : هوبز ! قالوا ان كتبه وما فيها من الحاد وهرطقة هى سبب غضب الرب ونقمته ! ومن هنا شكل البرلمان الانجليزى لجنة لحراسة الكتب الملحدة واعداد

(60) S. Mintz op. cit. P. 8.

(61) R. Peters : Ency. of Philos. (art Hobbes).

قائمة بها ، وكان كتاب « القتين » على رأس القائمة . ولولا تدخل الملك لأدين هوبز لا محالة — برغم أنه عذف في ذلك الوقت على دراسة قانون انهرطقة وكتب بحثا موجزا في الموضوع ! وكان تدخل الملك مقرونا بانذار هوبز بالامتناع عن الكتابة في أى موضوع يثير الراى العام أو يمس الميساعر العامة لا سيما موضوع الدين ! وعندما كتب كتابه « بهموث : تاريخ أسباب الحروب المدنية في إنجلترا » نصحه الملك بعدم نشره (لم ينشر الا بعد وفاته عام ١٦٨٢) وكتب في نفس الوقت تقريرا : « حوار بين فيلسوف ودارس لقوانين العامة في إنجلترا » نتيجة لقراءته لكتاب بيخون أصول القانون العام (وقد نشر بعد وفاة هوبز ١٦٨١) •

٣٠ — ويروى لنا جون أوبرى كيف عاش فيلسوفنا السنوات الأخيرة من عمره فيقول انه نان يحيا حياة معتدلة منظمة غاية التنظيم • يسنيقظ في الساعة ويتناول افطاره المؤلف من الخبز والزبد ، ثم يقوم بنزهة تأملية حتى العاشرة يدون فيها ما عن له من افكار • ثم يكتب هذه الأفكار بعد الظهر ويقلب النذر في أفضل طريقته يمكن أن يعرضها بها : عندما يخطر بباله خاطر وهو يتمشى كان يسرع بتدوينه ليحتفظ به في ذاكرته الى أن يصل الى حجرته • فلم يحن خاملا قط • بل كانت أفكاره النشطة تعمل باستمرار ، ولقد اعتاد أن يكتب بعد الظهر الأفكار التي دونها في الصباح • والى جانب رياضة المشى اليومي فقد ظل يمارس لعب التنس حتى سن الخامسة والسبعين •• وعندما كان في القارة الأوربية لم يجد ملعب تنس فكان يحسد التلال ويهبط حتى يتحسب عرقا ثم يعطى الخادم مبلغا من المال ليدلكه ! كما كان يحتفظ في مكتبته بمجموعة أغان حتى اذا ما جن الليل وآوى الى فراشه ، وأغلق الأبواب باحكام ، وتأكد الا أحد يسمعه : يبدأ في الغناء بصوت مرتفع لا لحلاوة صوته أو عذوبة غنائه بل لصحته : فقد كان يعتقد ان الغناء يفيد الرئتين ويؤدى الى اطالة العمر ! » وانتابته رعشة في يديه بدأت معه في فرنسا قبل عام ١٦٥٠ وازدادت معه بالتدريج حتى أنه لم يعد يقدر

على الكتابة الواضحة منذ عام ١٦٦٥ أو ١٦٦٦ « ولقد أصيب مستر هوبز بلون من الشلل أو تصلب الشرايين نتيجة للشيخوخة حتى أصبح يصعب عليه أن يكتب اسمه قبل سنوات من وفاته فكان يلجأ في حالة غياب سكرتيه — الى عمل خرابيش على قطعة صغيرة من الورق لتذكره بالأفكار التي طرأت عليه وأتى يجمع كتابتها » (٦٢) .

عندما بلغ هوبز الرابعة والثمانين كتب كسيرة حياته باللاتينية شعراً . ثم ترجم الإنياذة والاولديسة لهوميروس وهو في الخامسة والثمانين من عمره قائلاً أنه لا يجد في مثل هذه السن عملاً أفضل من ذلك : « لعله يصرف خصومي عن حماقتهم الى كتاباتي الجادة فيقفوا على ما في الأشعار من حكمة » (٦٣) . وغادر لندن لآخر مرة عام ١٦٧٥ وهو في السابعة والثمانين . يقضى السنوات الأربع الباقية من عمره مع أسرة كافنديش في ضيعة هاردويك Hardwick مع ارل ديفنشر « في الدراسة والتأمل » كما يقول جون أوبري . والغريب ان هذا القلب النابض بالحياة يكتب وهو في التسعين قصيدة شعر عن الحب و « محكمة كيوييد » (٦٤) ! مرض في منتصف أكتوبر عام ١٦٧٩ وذهب الأطباء الى أنها شيخوخة لا علاج لها وتوفى يوم الخميس ٤ ديسمبر عام ١٦٧٩ عن احدى وتسعين عاماً ! وهكذا طويت آخر صفحة في حياة هذا الفيلسوف الكبير قضاها كلها في الدراسة والتدريس ثم في الابداع والانتاج والمعارك الفكرية التي لم تكن تتوقف الا بموت خصومه كما هي الحال مع برمهول أو بموته هو في النهاية .

(62) J. Aubery : op. cit. P. 234 — 235.

(63) T. Hobbes : English works, Vol. 10 P. x.

(64) Ibid.

الباب الثاني

« في الجسم أو الميتافيزيقا »

ويشتمل على ثلاثة فصول :

الفصل الأول : الفلسفة : المجال والمنهج

الفصل الثاني : مذهب هوبز المادي

الفصل الثالث : ميتافيزيقا الحركة

الفصل الأول

« الفلسفة : المجال والمنهج »

« الفلسفة هي العقل الطبيعي الذي يطير ويحلق
فيرتفع ويهبط بخفة ونشاط بين الكائنات ووسط المخلوقات
ليعود بتقرير سليم عن نظامها وترتيبها ، عن أسبابها
ون نتائجها • ومن ثم فالفلسفة هي عقلك أنت وهي لهذا
موجودة بداخلك » •

توماس هوبز : « رسالة من المؤلف الى القارئ
« في كتابه » في الجسم De Coypove » •

أولاً — مجال الفلسفة وتعريفها :

١ — لابد أن نضع في اعتبارنا منذ البداية أنه لم تكن هناك ، في القرن السابع عشر ، تقرة بين العلم *science* ، « والفلسفة *Philosophy* » سوى أن الكلمة الأولى ترجع الى أصل لاتيني ، في حين أن الكلمة الثانية ترجع الى أصل يوناني . ومن ثم فقد استخدمهما هوبز بمعنى واحد «^(١) . فلا بد أن نتذكر أنه حتى وفاة نيوتن *Sir I. Newton* عام ١٧٢٧ وربما بعد ذلك ، لم تكن هناك تفرقة واضحة بين الفلسفة والعلوم الطبيعية . وكانت « الفلسفة الطبيعية » هي التعبير العام الذي يشمل في آن معا ما نسميه بالميتافيزيقا وما يسمى بالفيزيقا «^(٢) . ولقد كانت مشكلات الفيزيقا النظرية في كتابات هوبز متداخلة مع ما يمكن أن نسميه بالمشكلات الفلسفية الدائمة . والحق أن فيلسوفنا كان بذلك مسائراً لروح العصر التي تميل الى اإذهبية ، ووحدة المعرفة البشرية ، فلقد كان ديكارت أبو الفلسفة الحديثة ، على سبيل المثال ، فيلسوفاً مذهبياً بالمعنى التقليدي للكلمة أي بمعنى الفيلسوف الذي يدخل كل جوانب المعرفة في إطار استبصار واحد . « فقد كان تفكيره يدور في إطار المعرفة الموحدة التي تكون فيها الفلسفة والعلم شيئاً واحداً يستخدم فيه منهج واحد . فهو ينادي بفلسفة واحدة تبدأ بمبادئ ميتافيزيقية أي المبادئ الأولى التي كان أرسطو يركز عليها بحثه . »^(٣) .

(١) قارن تقسيمة لأفرع المعرفة البشرية المختلفة في الفصل التاسع من كتابه « اثنين » وقوله : « ان العلم هو المعرفة بالنتائج وهو يسمى أيضاً بالفلسفة » ص ١١٢ من طبعة فونتانا — ومجموعات مؤلفاته الانجليزية المجلد الثالث ص ٧٢ . قارن أيضاً :

(2) Stuart Hampshire : The Age of Reason P. 11 Mentor Book, N.Y. 1956.

(٣) د . فؤاد زكريا : « شجرة المعرفة عند ديكارت » — مجلة كلية الآداب والتربية — جامعة الكويت انعد الثاني عشر ديسمبر ١٩٧٧ .

وتلك نفسها نظرة هوبز فالفلسفة تشتمل على كل صروب المعرفة يقول :
 « الحكمة ليست شيئاً آخر غير ما يأتى . المعرفة التامة بحقيقته جميع
 الموضوعات أيا كان نوعها ، ولا يمكن أن تكون نتيجة لمعة ذهنية مباغتة
 بل من عمل عقل منزن بمأما ، وهذا ما نلخصه فى كلمة واحد «هى
 الفلسفة» (٤) . وإذا كان ديكارت قد شبه الفلسفة — فى مقدمة كتابه
 « مبادئ الفلسفة » — بانسجرد عندما قال « فالفلسفة بأسرها أشبه
 بشجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفزيقا » . والفروع التى تخرج
 من هذا الجذع هى كل العلوم الأخرى التى تنتهى الى ثلاثة علوم
 رئيسية هى : الطب والميكانيكا والأخلاق . . « (٥) . فان هوبز يستخدم
 نفس التشبيه عندما يقول : « بخلمة الفلسفة يفتح أمامنا طريق تيسر فيه
 من تأمل الأشياء والجزئيات الى الاستدلال ، وعلينا الآن أن ننظر فى
 عدد أنواع الأشياء الموجودة التى تدخل ضمن نطاق معرفة العقل
 البشرى والأفرع الكثيرة التى تنعرج إليها شجرة الفلسفة . ومن تنوع
 المادة تنوع أسماء الشجرة : فدراسة الأشكال تسمى بالهندسة
 ودراسة الحركات تسمى الفزيقا ، ودراسة القانون تسمى بالأخلاق
 وجمع هذه الفروع معا يكون ما نسميه بعلم الفلسفة . . « (٦) .

٢ — لقد قسم هوبز الفلسفة ثلاثة أقسام هى على التوالى :
 فى الجسم De Corpore وفى الانسان De homine ، وفى المواطن
 De civitate . وأما القسم الأول فهو يشمل الطبيعة وما بعد الطبيعة ،
 والرياضيات . . الخ . فى حين يدرس القسم الثانى سیدولوجيا
 الانسان . ويعالج القسم الثالث ما يسميه بالفلسفة المدنية —
 السياسية والأخلاق . وكان فى ذهنه أن يعالج الموضوع على هذا

(4) Thomas Hobbes : Man & Citizen (De cive) P. 90 — 91
 Ed. by Bernard Gert and English works Vol. 2. iii.

(٥) « مبادئ الفلسفة » : لديكارت ، ص ١٣ ترجمة د . عثمان امين .
 دار الثقافة بالقاهرة عام ١٩٧٥ .

(6) T. Hobbes : De Cive : p. 91 & E.W. Vol. 2 p. iv.

النحو بحيث يصدر فيه الكتب الفلسفية اللازمة بنفس هذا الترتيب يقول : « لقد جمعت العناصر الأولى للفلسفة ، من كل نوع ، ووضعتها في ثلاثة أقسام بالتدريج ، وكنت أود أن أكتبها على هذا النحو ذائع الج في القسم الأول : الجسم وخصائصه العامة ، وفي القسم الثاني : الإنسان وملكوته الخاصة وعواطفه ، وفي القسم الثالث الحكومة المدنية وواجبات المواطنين على هذا النحو كان القسم الأول يشتمل على ما يسمى بالفلسفة الأولى First Philosophy وعناصر معينة في الفزيقا ، أعني بعض مبادئ علم الطبيعة ، ولقد حاولت أن أدرس فيه أسباب الزمان والمكان ، العلة ، القوة ، العلاقة ، النسبة ، والكم والنقل والحركة . أما انقسم الثاني فقد عدت فيه على النظر في الخيلة ، والذاكرة ، والعقل ، والاستدلال ، والشهوة ، والارادة ، والخير والشر ، والنزاهة والخش وما شابه ذلك . » (٧) . وكان القسم الثالث والأخير يعالج الفلسفة السياسية لكن اضطراب الحياة السياسية عجأت بأن يتخون هو القسم الذي يصدر أولا وان كان هوبز لا يخفى في مقدمته لكتابه « في المواطن De Cive انه لا خطر اطلاقا من قلب الترتيب » .

٣ — وسوف نعالج فلسفه هوبز بالترتيب الذي وضعه لها وتصوره للفلسفة ، بغض النظر عن الترتيب الزمني لاصداره لمؤلفاته — أي أننا سنبدأ بالجسم ثم الانسان ، وأخيرا المجتمع أو الفلسفة السياسية .

٤ — يبدأ في كتابه « في الجسم De Corpore » بتحديد مجال الفلسفة بصفة عامة ، ومنهجها بصفة خاصة وهو في التعريفين يكشف لنا عن عقلانية واضحة لا جدال فيها — ثم يبدأ في تحديد تعريف الجسم وخصائصه العامة . الخ . فكيف عرف هوبز الفلسفة في ذلك

(7) T. Hobbes : De cive P. 102 — 103 & English works Vol. 2 P. xx.

(8) Ibid,

الكتاب ؟ — يقول : « الفلسفة هي تلك المعرفة بالآثار أو المظاهر على نحو ما نكتسبها باستنتاج صحيح من المعرفة التي تكون لنا بآدىء الأمر عن أسبابها أو منشئها أو هي المعرفة بتلك الأسباب (والمناشىء) والأصول على نحو ما تكون عليه من معرفة آثارها بآدىء ذى بدء... »^(٩) .

وبمعنى أوضح الفلسفة عنده هي الغوص وراء الظواهر بقصد الوصول الى أسبابها الأولى أو عللها انبعية (أى ما يسميه بالمناشىء أو الأصول) . وهو هنا لا يخرج عن تعريف الفلسفة بأنها دراسة عقلية أو استنتاج للأسباب الأولى ابتداء من نتائجها ، ويضيف أنها قد نسير فى طريق مضاد فتبدأ من الأسباب لتصعد ، شيئاً فشيئاً الى النتائج أو الظاهر أو الظواهر التى تؤدى اليها ، وما يهمنا فى طريق الصعود أو الهبوط (وسوف نعود اليه بعد قليل) هو أنه طريق عقلى يعتمد على الاستنتاج والاستدلال العقلى المحض . ولهذا نراه يقول بعد التعريف السابق .

« ولكى نفهم هذا التعريف فان علينا أن ندرس فى البداية الاحساس والذاكرة أو تذكر الأشياء وهى أمور عامة بين البشر جميعاً بل وعند جميع الكائنات الحية — وعلى الرغم من أنها معرفة فهى — نظراً لأنها أعطيت لنا من الطبيعة مباشرة ولم نكتسبها عن طريق الاستنتاج — ليست الفلسفة ... »^(١٠) . هذا نص بالغ الأهمية لأنه يبرز لنا منذ البداية تفرقة واضحة بين ضربين من المعرفة معرفة آتية من الحس ، والذاكرة ... الخ ، وهذه عامة بين البشر بل ويشترك الحيوان فيها مع الانسان ، ثم معرفة آتية عن طريق الاستنتاج العقلى : الأولى معرفة ظنية ، اذا أردنا استخدام المصطلح الأفلاطونى الشهير . والثانية معرفة يقينية أو فلسفية أو معرفة عقلية حقيقية هى التى ينبغى علينا قبولها . ويواصل هوبز حديثه فيقول : « مادامنا نرى أن التجربة ليست سوى الذاكرة : وأن الحيلة أو التبصر Prudence وتوقع المستقبل ، وهو ليس سوى توقع تلك الأشياء التى عرفناها

(9) Thomas Hobbes : English Works, Vol. I, p. 3.

(10) Thomas Hobbes : English Works Vol. P. 3.

بالتجربة — فان الحيطة أو التبرص Prudence ينبغي كذلك ألا تكون جزءاً من الفلسفة •• (١١) • والغريب أن ديكارت يذهب الى معنى مماثل تماماً ، يقول في مقدمته « للمبادئ » : « كنت أبغى أولاً أن أشرح معنى الفلسفة مبتدئاً بأقرب الأشياء الى فهم الكافة مثل أن لفظ « الفلسفة » معناه دراسة الحكمة ، وأنه لا يقصد بالحكمة التحوط في تدبير الأمور فحسب ، بل يقصد منها معرفة خاملة لكل ما يستطيع الإنسان أن يعرفه اما لتدبير حياته أو لحفظ صحته أو لاستكشاف الفنون جميعاً • وان المعرفة التي يتوصل بها الى هاتيك الغايات لا بد أن تكون مستنبطة من العلل الأولى بحيث يكون من الضروري لاكتسابها (وهو ما يسمى على التحقيق تفليساً) أن نبدأ بالفحص عن هاتيك العلل الأولى •• » (١٢) •

٥ — ويعود هوبز في الفصل التاسع من « النين » عندما يتحدث عن الموضوعات المختلفة للمعرفة الى توضيح هذين الضربين من المعرفة فيقول : « هناك ضربان من المعرفة : أما الأول فهو معرفة الوقائع ، وأما الثاني فهو معرفة نتائج قضية من قضية أخرى • والمعرفة الأولى ليست شيئاً آخر سوى معرفة الحس والذاكرة وهي تسمى بالمعرفة المطلقة ، كما هي الحال عندما نرى واقعة تامة أو نتذكرها على هذا النحو ، وهذه هي المعرفة المطلوبة في شهادة انعيان • أما المعرفة الثانية فهي التي تسمى بالعلم Science (أي الفلسفة) وهي معرفة شرطية كما هي الحال عندما نعرف أنه : اذا كان الشكل الموجود أمامنا دائرة ، فان أي خط مستقيم من المركز سوف يقطعه قسمين متساويين • وتلك هي المعرفة المطلوبة في حالة الفيلسوف ، أعني بالنسبة لكل من يزعم أنه يقوم بعملية استدلال » (١٣) •

(11) Ibid.

(١٢) مبادئ الفلسفة لديكارت ترجمة الدكتور عثمان أمين ص ٣٠٠ من طبعة دار الثقافة بالقاهرة عام ١٩٧٥ •

(13) Thomas Hobbes, English Works Vol. 3. P. 71 and Leviathan P. III (Fontana Edition).

لاحظ أن هوبز هنا يخرج المعرفة التي تأتي عن طريق التجربة ، سواء عن طريق الحس أو الذاكرة : من عالم الفلسفة ، ذلك لأن المعرفة الفلسفية ينبغي أن تعتمد على الاستدلال العقلي وحده ، وهما له مغزاه أن يقول في مكان آخر أن الحيوان يشاركنا في مثل هذه المعرفة ، بل أن الفطنة أو التحوط وهما المحصلة النهائية للتجربة ووجوده عند الحيوان ، وبالتالي فإن الانسان لا يتميز عن الحيوان الا بالعقل وحده ، والمعرفة الفلسفية هي المعرفة العقلية . والنموذج الشهير لهذه المعرفة عند العقليين جميعا هو الرياضة وهي معرفة شرطية تبدأ : باذا •• اذن •• وليست بمعرفة بوقائع منتهية ومغلقة وهي لهذا معرفة مطلقة كما يسميها هوبز •

٦ — علينا أن نلاحظ باستمرار كيف يعارض هوبز بين الفلسفة والتجربة أو بين ما يأتي به الاحساس من معلومات ومعارف وبين المعرفة الفلسفية التي هي في صميمها عقلية ، يقول روبرتسن Robertson في هذا المعنى : « لقد وضع هوبز مثل أرسطو الفلسفة أو العلم في معارضة التجربة ، فنحن نحصل عن طريق التجربة على معرفة بالأشياء • أما الفلسفة أو العلم فهي تعطينا معرفة بأسبابها وعللها • ومن المعرفة السابقة بالعلل نصل الى النتائج • وعندما تكون النتائج هي المعطاة نبحث عن أسبابها ، وهو في هذه الصورة يقنع بالوصف التقليدي المهمة الفيلسوف •• » ^(١٤) ويكرر « هوفدنج » Hoffding

نفس المعنى عندما يقول : « يقف العلم أو الفلسفة عند هوبز في معارضة الادراك الحسي والذاكرة من ناحية ، وفي معارضة اللاهوت من ناحية أخرى : فالعلم (أو الفلسفة) على خلاف الاحساس والذاكرة لا يقف عند حدود الظواهر الجزئية ، وانما يسعى الى معرفة هذه الظواهر من خلال أسبابها • وهو أحيانا ينتقل من السبب الى النتيجة ، وينتقل في أحيان أخرى من النتيجة الى السبب • وينتج من ذلك أن العلم لا يعنى

(14) G.C. Robertson : Hobbes, P. 78 Ams Press New York, 1971.

الا بماله أصل ومنشأ ، وهو لهذا السبب يستبعد اللاهوت الذى يدرس الله الازلى الذى لا منشأ له .. » (١٤) .

٧ — معنى ذلك كله أن هوبز أبعد ما يكون عن التجربة وعن المذهب التجريبي ، وأقرب ما يحون الى العقل والمذهب العقلي وهذا واضح منذ بداية تعريفه للفلسفة . يقول « اردمان *Ed. Erdmann* ان تعريف هوبز للفلسفة جعله يعارض بينها وبين المذهب التجريبي *Empiricism* لا سيما تجريبية بيكون ، فـ هوبز معجب بالهندسة ، وهو لا يكتفى باحتقاره للاستقراء ، بل هو يدافع صراحة ، عن منهج فلسفي يعارض الاستقراء تمام المعارضة ، فهو في الفصل السادس كله من كتابه « فى الجسم *De Corpore* » يدرس الفرق بين المنهج التحليلي *Methodus* *resolutiva or Ana-lytica* والمنهج التركيبى *Compositiva or synthetica* ثم يعلن فى اصرار أنه لا بد من اتباعهما معا ، ومن ثم فهو يجعل الفلسفة ، بصفة عامة ، معارضة لكل مذهب تجريبي .. » (١٦) وهو بذلك يقترب تماما من ديكارت ، أو قل أن أفضل طريقة لفهم هذه النقطة أن نقول « ان القرن السابع عشر كان العصر الذى تصور المعرفة على أنها بناء جديد : فلسفة عقلية تقوم على أسس جديدة .. وكانت القسمة الجديدة التى ظهرت فى الفلسفة هى بين أولئك الذين يضعون ثقتهم فى ملاحظة العالم ، وبين أولئك الذين يحاولون اقامة بناء المعرفة على أسس صلبة من العقل .. والبناء الذى تصوره هوبز كان بناء استنباطيا تماما ، ابتداء من الأسس الميتافيزيقية التى تصور فيها العالم على أنه جسم وحركة ، الى النتائج التى انتهى اليها حول مسلمات الحق الطبيعى .. » (١٧) .

(15) Harald Höffding ; A History of Modern philosophy Vol. I. Eng. Trans. by B.E. Meyer Macmillan, 1920.

(16) «Edward Erdmann : A History of Philosophy» Vol. I. P. 708 Eng. Trans. by W. S. Hough Macmillan 1898 .

(17) K. R. Minogue : An Introduction to Leviathan P. Vi-Vii Everyman's Library.

٨ — لكن ما الذى يقصده هوبز بالاستنتاج العقلى Ratiocination

الذى يتحدث عنه بكثرة ؟ يقول : « أنا أعنى بالاستنتاج العقلى : الحساب Ccinputation والحساب هو الجمع والطرح ، فمعنى أن تحسب هو أن تجمع ، أى تضم مجموعات من الأشياء بعضها الى بعض ، أو أن تعرف كيف تطرح شيئاً من شئ آخر ، ومن ثم فالاستنتاج هو نفسه : الجمع والطرح . » (١١) ومن ثم فالتفكير الصحيح هو أن تجمع ما ينبغى جمعه ، وأن تفصل ما ينبغى فصله ، ومن هنا فلا يمكن للفلسفة أن تدرس الا ما يمكن جمعه أى تركيبه ، وحله أو فصله أو فحه ، أعنى الجسم . ولهذا كان موضوع الفلسفة هو أى جسم يمكن أن نتصور أصله ، ويمكن أن نقارن بينه وبين غيره من الأجسام القابلة للحل والترتيب . وذلك يعنى أن موضوع الفلسفة هو أى جسم يمكن أن تكون انا معرفة بأصله أو بخواصه . وذلك يمكن استنباطه من تعريف الفلسفة التى مهمتها البحث عن خواص الاجسام من الأصل والمنشأ ، أو البحث عن الأصل والمنشأ من الخواص . ومعنى ذلك أنه حيث لا يكون هناك أصل ولا منشأ ولا خاصية فلا تكون هناك فلسفة » (١٢) .

٩ — ويطبق هوبز هذا الفهم الاستنتاج العقلى على « موضوعات

الفلسفة » نفسها فيستبعد أو « يطرح » من مجالها تلك الموضوعات التى لا تدخل ضمن نطاق البحث الفلسفى : « ومن ثم فنحن نستبعد اللاهوت Theology أعنى النظرية التى تنال عن الله الأبدى الذى لا يمكن أن يكون له أصل ولا منشأ ، والذى لا يمكن الاحاطة به ، والذى لا يوجد فيه شئ ينقسم أو يتركب » (٢٠) . فاللاهوت موضوع ايمان لا معرفة فلسفية ومن ثم يجب استبعاده من حظيرة الفلسفة .

(11) T. Hobbes : English Works Vol. I, p. 3.

(19) Ibid.

(20) Thomas Hobbes : Ibid, P. 10.

١٠ — وهو يستمر نفي تطبيق هذا المعيار ، وكأنه « نصل أوكام » ،
يجتث به الموضوعات الزائدة التي لا حاجة للفلسفة الى دراستها ما دامت
لا محل فيها للاستنتاج العقلي — ولهذا نراه يستبعد ثانيا : نظرية الملائكة ،
وجميع تلك الموضوعات التي لا هي أجسام ، ولا هي خواص لاجسام ،
ولا محل فيها لأنقسام أو تركيب ، ولا قابلية للزيادة أو النقصان أعني
لا محل فيها للاستنتاج العقلي^(٢٢) . . « كما يستبعد من مجال الفلسفة
ثالثا : كل معرفة تحصل عن طريق الانهام أو الوحي ، لماذا ؟ : لأنها لم
تستمد من العقل reason ، عقلنا نحن ، وانما جاءت عن طريق
الملحف الالهى Grace أو أدراكها صاحبها بضرب من الحس
الذى يفوق الطبيعة . . »^(٢٣) وهكذا استبعد هوبز من مجال الفلسفة
الموضوعات الأساسية التى كانت موضع اهتمام المدرسين طوال العصور
الوسطى^(٢٤) .

وبذلك وضع هوبز نفسه منذ البداية فى معارضة الاسكولائية
Scholasticism التى لا يملق من السخرية منها (انظر مثلا نهاية كتابه
فى الجسم De Corpore والفصل الثامن من كتابه « التين »
Leviathan) وذلك بتعريفه للفلسفة بأنها تشتمل على معارف
مستنتجة من العقل وحده أما من الأسباب والسير منها صعودا ، أو من
النتائج والهبوط منها سفلا . ولما كان اللاهوت لا ينشأ من العقل
بل يأتى عن طريق الوحي الذى هو فوق الطبيعة ، فانه لا بد أن يستبعد
فى الحال من مجال الفلسفة^(٢٥) . كما أن محاولة المزج بينهما ، أعني
بين الايمان والعقل ، هى جريمة ترتكب فى حق كليهما . ان ذلك الذى
يحاول البرهنة على الايمان بواسطة العقل يشبه ذلك المريض الذى مضغ

(22) Ibid, P. 11.

(23) Richard Peters : Hobbes, P. 79.

(24) Edward Erdmann : A History of Philosophy Vol. I. p. 708.

أقراض الدواء بدلا من أن يبلعها ، فلم يبرأ ، ولم ينل من جراء ذلك سوى الاحساس بمرارة الدواء في فمه^(٢٥) . ومن ناحية أخرى فإن كل من يحاول أن يقتبس آيات من الكتاب المقدس ليعارض بها علماء الطبيعة أو المنظرين السياسيين ، ينسى أن الغرض من الكتاب المقدس ليس تعليم الناس شيئا عن الطبيعة أو عن الحياة الدنيوية ، وإنما جاء الكتاب المقدس ليكون طريقا الى مملكة ليست من هذا العالم ، ولقد أمر السيد المسيح أن يوضع جانبا كل ما لا يرتبط بهذه الغاية^(٢٦) . يقول هوبز في هذا المعنى : « لقد كتب الكتاب المقدس لكي يبين للناس مملكة الرب ، وليعد أرواحهم انكون رعايا مطيعة في هذه المملكة ، بحيث تترك العالم الأرضي وما فيه من فلسفة لمناقشات الناس ومنازعاتهم ليقوموا فيها بعقلهم الطبيعي »^(٢٧) .

١١ — ويواصل هوبز تحديد مجال الفلسفة مستبعدا الموضوعات التي لا تخضع للاستنتاج العقلي يقول : « ان الفلسفة تستبعد من مجالها أيضا نظرية عبادة الله ، لأنها لم تستمد من العقل الطبيعي ، وإنما استمدت من سلطة الكنيسة ، كما أنها تعالج موضوع ايمان لا موضوع معرفة »^(٢٨) .

١٢ — وتستبعد الفلسفة من مجالها أيضا التاريخ History سواء أكان تاريخيا سياسيا أو تاريخيا طبيعيا ، فالتاريخ رغم أنه مفيد ونافع إلا أنه ليس ضروريا للفلسفة . وفضلا عن ذلك فإن الفلسفة تستبعد المعرفة التاريخية لأنها ليست سوى معرفة تعتمد على التجربة Experience

(25) Thomas Hobbes : English Works Vol. 3, P. 360.

(26) E. Erdmann : op. cit.

(27) T. Hobbes : English Works Vol. 3, 9. 68 & Leviathan

P. 109 (Fontana Edition).

(28) Thomas Hobbes : English Works Vol. I, P. 11.

أو على السلطة Authority وهي في الحالتين لا تقوم على الاستنتاج
العقلي ..» (٢٩) •

١٣ — ولا تستبعد الفلسفة من مجالها جميع النظريات الزائفة
فحسب ، وإنما تستبعد كذلك كل نظرية لا تقوم على أساس متين •
ولما كان كل ما نعرفه عن طريق الاستنتاج السليم لا يمكن أن يكذب أو أن
يكون عرضة للشك ، فإننا نستبعد علم التنجيم Astrology
وكل تنبؤ بالغيب لا يعتمد على العلوم ..» (٣٠) •

١٤ — موضوع الفلسفة ، اذن ، هو الجسم بأوسع معنى لهذه الكلمة •
والجسم نوعان : طبيعي وصناعي ، فأما الجسم الطبيعي فهو من عمل
الطبيعة ، ويسمى بالأجسام الطبيعية • وأما الصناعي فتصنعه ارادة
الناس واتفاقهم وهو ما يسمى بالدولة • ومن هنا ينشأ للفلسفة قسمان
هما : الفلسفة الطبيعية ، والفلسفة المدنية • ولما كان من الضروري
لمعرفة خواص الدولة أن نعرف أولا الاستعدادات والعواطف ، والعادات
عند الناس ، فان الفلسفة المدنية تعود فتتقسم قسمين يدرس أحدهما
ميول الناس وعواطفهم وعاداتهم .. الخ ويسمى بالأخلاق ويدرس
الثاني واجباتهم المدنية ويسمى بالسياسة (٣١) •

ولعل أفضل ما نختم به هذا القسم عن مجال الفلسفة أن نسوق
تلك الرسالة الجميلة التي صدر بها هوبز كتابه «في الجسم De Corpore
(المجلد الأول من مجموعة مؤلفاته الانجليزية) — يشرح فيها للقارئ
تصوره للفلسفة : مجالها وتعريفها ومنهجها — الخ وهي تكشف عما يتسم
به هذا التصور من عقلانية • يقول هوبز تحت عنوان « رسالة من
المؤلف الى القارئ » :

(29) Thomas Hobbes : English Works Vol. I, P. 11.

(30) Ibid.

(31) Ibid P. 11 — 12.

« اننى لا أعتقد أيها القارىء المذهب ، أن الفلسفة وهى الموضوعات التى سوف أعرضها عليك فى هذا الكتاب — هى التى تصنع ما يسمى « بحجر الفلاسفة » • كلا ! ولا هى تلك التى توجد فى المدونات الميتافيزيقية — وانما هى العقل الطبيعى للانسان يطير فيرتفع • ويهبط بخفة ونشاط • وسط الكائنات • وبين المخلوقات • ليعود بتقرير سليم عن نظامها وترتيبها وأسبابها ونتائجها • ومن ثم فإن الفلسفة هى بنت هذا العالم ، هى عقلك أنت ، الفلسفة موجودة بداخلك ، ربما لم تتشغل بعد ، لكنها كأبيها العالم لا زالت م كما كان فى البداية خليطا مهوشا • ان كانت كذلك فافعل ما يفعله المنحاطون والمثاليون الذين يبحثون فى نحتهم عن الصور الذهنية • أو قلد الخلق • اذا أردت أن تكون فيلسوفا جادا ، فدع عقلك يتحرك فى أعماق التصورات والتجربة بحيث يقوم بأدراك الأشياء المختلفة المضطربة ويفصل بينها ويعزلها ويميزها • ثم يختم كل واحدة منها باسمها الخاص • ويضعها فى نظام محدد وترتيب معين : أعنى أن منهجك لا بد أن يشبه منهج الخلق • فقد كان ترتيب الخلق : النور ، ثم التمييز بين النهار والليل ، ثم قبة السماء ، والنجوم • والكائنات الحية ، والانسان — ثم بعد الخلق كانت الوصايا • ولذلك فإن ترتيب التأمل ، والنظر العقلى سيكون : العقل ، التعريف ، المكان ، انجوم ، الكيفيات الحسية ، الانسان • وبعد أن ينمو الانسان ويتطور يخضع للأوامر والوصايا • ولذلك فقد عرضت فى القسم الأول من هذا الكتاب الذى جعلت عنوانه : المنطق — عرضت لنور العقل • وفى القسم الثانى وعنوانه : أسس الفلسفة ميزت الأفكار الأكثر عمومية عن طريق التعريف الدقيق • أما القسم الثالث فهو يخص امتداد المكان : أعنى الهندسة والرابع حركة النجوم مع نظرية الكيفيات الحسية • ثم أعرض بعد ذلك للانسان • ذلك هو المذهب الذى اتبعته فان أعجبك فانى أرجو أن تستخدم منهجا مماثلا • • « (٣٢) »

ثانياً — المنهج :

١٥ — سمي القرن السابع عشر بعصر « الاهتمام بالمنهج » ، وهذا حق ، فقد اهتم الفلاسفة والمفكرون في ذلك العصر بالطريقة التي ينبغي أن يتبعها الانسان في بحثه عن الحقيقة ، وكان هذا الاهتمام راجعاً الى عدة عوامل : منها أن العقل البشري في هذا العصر — الذي يسميه بعض الباحثين بعصر الرشد^(٣٣) . ويسميه آخرون بعصر العقل^(٣٤) . قد بدأ يتخلص من هيمنة الوحي ، وجرواً على التفكير لنفسه والاستقلال برأيه . ولقد كان ذلك بالطبع يعود الى الثورة على العصور الوسطى من ناحية ، والثورة على التراث الأرسطي من ناحية أخرى ، فضلاً عن العوامل الأساسية . اجتماعية وسياسية ، واقتصادية . الخ التي دفعت هذه الثورات خطوات الى الأمام ، وساعدت الانسان على أن يشق طريقه بنفسه ، ومن ذلك أيضاً المكتشفات الجديدة سواء في ميدان الجغرافيا والبحار والمحيطات ، على نحو ما فعل كولمبس باكتشافه أمريكا — أو المعلومات الفلكية الجديدة عن الشمس ووضع الأرض ودورانها على نحو ما فعل كوبرنيكس وجاليليو . كذلك كانت هناك « حركة الإصلاح الديني » التي جعلت سلطة الضمير الشخصي أعلى من سلطة القساوسة ، كذلك كان هناك اختراع الطباعة ، وتحسن سبل المواصلات بعد فتح الطريق الى الهند من المغرب ، وبعد الهجرة الى القارة الأمريكية فتهاافت

(٣٣) عباس محمود العقاد : « فرانسيس بيكون » ص ٦ وما بعدها
المكتبة المعاصرة بيروت .

(٣٤) يقول ستيورات هابشير : يمكن في تاريخ الفلسفة أن يسمى القرن السابع عشر ، بحق ، باسم عصر العقل ، لأن أغلب الفلاسفة العظام في هذه الحقبة حاولوا ادخال منهج البرهان الرياضي الصارم في كل فروع المعرفة البشرية بما في ذلك الفلسفة ذاتها . . .

— Stuart Hampshire. The Age of Reason P. 17 A Mentor Book, N.Y. 1956.

الناس على الثراء ، فكان الطموح والاستطلاع سمة العصر كله ، وكان العلم المنشود يومئذ باباً من أبواب الطموح والاستطلاع (*) .

١٦ — ولم يكن للنجاح الذى تحقق من سبب سوى منهج البحث الذى اعتنقه الرواد ، فليست الحقيقة ، إذا كامنة فى أغوار التراث . ويطون الكتب القديمة كما كان يظن من قبل ، وإنما فى استطاعة كل انسان عاقل تحصيل المعرفة بنفسه ، والوصول الى الحقيقة ذاتها اذا ما عرف المنهج المناسب الذى ينبغى أن يسير عليه . ومن هنا ظهرت مجموعة كبيرة من مؤلفات الفلاسفة فى ذلك العصر تعمل على هداية العقل البشرى أو ارتشاده أو اصلاحه . الخ . ظهر « الأورجانون الجديد » لفرانسيس بيكون عام ١٦٢٠ . « والمقال فى المنهج » لديكارت عام ١٦٣٧ وكان قد كتب أيضاً قواعد لهداية العقل « (الذى ظهر بعد وفاته بنصف قرن أى عام ١٧٠١) وكتاب الأخلاق » عام ١٦٦٠ و« إصلاح العقل » عام ١٦٦٢ لاسبينوزا . وكتاب « البحث عن الحقيقة » للمبرانش (عام ١٦٧٤) . الخ . وهى كلها كتب كانت تستهدف الاستغناء عن منطق أرسطو القديم ، وطريقة العصور الوسطى فى التفكير وإقامة منهج علمى جديد (**) . ولقد كان هوبز يعتقد ، شأنه فى ذلك شأن معاصريه بيكون وديكارت أن المنهج هو مفتاح الوصول الى المعرفة . وأن عقل الانسان الطبيعى أخذ فى الاضمحلال لافتقاره الى المنهج الصحيح ، فقد رانت عليه عسالة وأفسدته مذاهب المدارس فى العصور الوسطى (***) . وهو يتفق مع ديكارت فى أن معظم الناس يضلون

R. Peters : Hobbes P. 46.

(*)

وقارن أيضاً المرجع السابق .

Richard Peters : Hobbes, P. 46.

(**)

(***) الموسوعة الفلسفية المختصرة بإشراف الدكتور زكى نجيب

محمود ص ٣٨٨ .

السبيل ، أو يقعون فى الخطأ لافتقارهم الى المنهج (٣٥) * وهو يعتبر المنهج السليم الطريق الصحيح الى الفلسفة أى الحكمة (٣٦) .

١٧ — لم يكن بدعا إذن أن يهتم هوبز بالمنهج ويرد ضروب التخييل التى يقع فيها الانسان الى نقص المنهج أو اتباعه لمنهج خاطئ (٣٧) وفضلا عن ذلك فقد كان هوبز مسائرا لعصره أيضا عندما اهتم بالمنهج الرياضى بالذات الذى ذاع فى القرنين السادس عشر والسابع عشر مواكبا أحياء الأفلاطونية والفيثاغورية من ناحية وانحسار الأرسطية والاسكولائية، من ناحية أخرى ، ومتفقا مع جوهر الاهتمام العام بالرياضيات وتطبيقها فى جميع فروع المعرفة البشرية بوصفها النموذج الفريد Unique للمعرفة الفلسفية الحقيقية * ولقد سبق أن أشرنا عندما تحدثنا عن حياته أنه وقع فى سن الأربعين ، مصادفة ، على كتاب المبادئ فى الهندسة لأقليدس ، ومنذ ذلك اللحظة « وقع فى غرام الهندسة » على حد تعبيره ، وهو يصفها بأنها « العلم الوحيد الذى شاء الله حتى لأن أن يهبه للبشر .. » (٣٨) * ولقد حاول جاليليو تطبيق المنهج الرياضى فى ميدان علم الفلك الذى كان يسمى « علم هندسة السماء » كما حاول « هارفى » تطبيقه على علم وظائف الأعضاء .. الخ ونحن نعرف مدى اعجاب ديكارت بالرياضيات بصفة عامة حتى قيل انها تشبه فى فلسفته العصاراة فى شجرة المعرفة من جذورها حتى أعضائها وثمارها ، أو هى الفن الذى يتبعه البستاني الماهر حين يتعهد النبتة منذ أن كانت بذرة حتى تسنوى شجرة باسقة .. » (٣٩) * وإذا كان مطلب اليقين هو

(35) Thomas Hobbes : English Works, Vol. I, P. I.

(36) Ibid P. 64.

(٣٧) قارن قوله : أن انسبب الاول لنتائج اللامعقولة والمتناقضة Absurd هو نقص المنهج ، فالمفكرون لا يبدأون استنتاجاتهم من تعريفات .. « التين » ص ٨٤ من طبعة فونتانا .

(٣٨) نفس المرجع ص ٧٧ .

(٣٩) د . فؤاد زركيا « شجرة المعرفة عند ديكارت » مجلة حوليات كلية الآداب والدراسات — العدد الثمانى عشر ديسمبر ١٩٧٧ .

(٧ — هوبز) .

باستمرار الشغل الشاغل للفلاسفة لا سيما فى أوقات التحولات الاجتماعية السريعة والعنيفة ، فان المنهج الرياضى بصفة عامة ، ومنهج الهندسة بصفة خاصة • يتيح لهم تحقيق هذا المطلب بشرط ألا يحدث خطأ فى طريقة البرهان^(٤٠) •

١٨ — أعجب هوبز ، مثل ديكارت ، بالمنهج الرياضى اعجابا شديداً وأراد أن يطبقه على كل فروع الفلسفة ومباحثها لأنه المنهج الوحيد فى نظره المفضى الى الحقيقة • وسوف يظل الفلاسفة يقولون لغوا الى أن يبدأوا من الهندسة ، ومن يجهل هذا العلم انما يضيع وقته ، ووقت مستمعيه ، سدى^(٤١) • ولهذا السبب أسعده أن يلتقى بجاليليو فى ايطاليا ، ويقف على أبحاثه ، وطرية تفكيره ، ويعرف أنه بدوره يهتم اهتماما كبيرا بالرياضيات حتى قيل انه كان رائدا فى هذا المضمار • والحق أنه كان ورينا لمدرسة قوية ظهرت فى جامعة بادو Padua التى عمل جاليليو نفسه أستاذا بها فترة من الزمن ، كما كان هارفى تلميذا بها أيضا ، وقد ظلت « مدرسة بادوا » لعدة قرون تقدم أبحاثا منطقية وطبيعية وميتافيزيقية ، فضلا عن اسهامها فى ميدان الطب • وما يهمنى من هذه المدرسة هو منهجها الرياضى وهو المنهج التحليلى التركيبى الشهير الذى اعتنقه هوبز ، وأخذه عن جاكوب زارابلا Jacopo Zarabella ١٥٣٢ — ١٥٨٩ أحد القادة الكبار لهذه المدرسة والذى ظل أستاذا بجامعة بادوا لربع قرن (من ١٥٦٤ حتى وفاته) وكان بكتابات فى المنطق ، لا سيما فى المنهج العلمى — أحد كبار علماء المنطق فى عصره — ثم اقترنت أبحاثه بتراث رياضى جديد بدأ يتجمع فى جامعة « بادوا » بعد أن ترجمت أعمال أرشميدس الى اللاتينية عام ١٥٤٣ — ولقد تبنى هوبز مصطلح « التحليل والتركيب » على نحو ما استخدمهما إقليدس وأرشميدس •

(40) Richard Peters : Hobbes, P. 49.

(41) Thoms Hobbes : English Works. Vol. I, P. 73.

١٩ — أعجب هوبز بالمنهج التحليلي — التركيبي Methodus - Resolutiva Compositiva الذي تأثر فيه بالتيار الرياضي الذي ساد مدرسته « بادوا » وأراد أن يعممه لا في دراسة العالم الفيزيقي فحسب ، بل وفي دراسة الفلسفة المدنية أيضا ، وهو منهج يسير في طريقين متعارضين: فهموا اما أن يتخذ من الظواهر سقفا يسير منه سفلا الى أسبابها الأولى محللا كل ظاهرة توجد أمامه الى أبسط عناصرها ، أو أن يسير من هذه الأسباب الأولى صعودا الى نتائجها ، وإذا كان الطريق الأول تحليلي فالثاني تركيبى ، فهو مثلا عندما رأى اضطراب المجتمع المدني في بلده ، وأراد أن يصل الى أسباب الفتن والحروب ، قام بتحليل الدولة أو التنين Leviathan الى عناصره الأولى فكانت الانسان ، أعنى أفراد البشر ، ثم عاد وحلل الانسان الفرد الى أبسط عناصره ليتمكن من دراسته دراسة جيدة فتساءل عن العناصر التى يتألف منها هذا الانسان الآلة ؟ ! ما هى التروس ، والعجلات والأونار التى يتركب منها ؟ وهو يشسبه عمله بما يقوم به « الساعاتى » من فك الساعة الى أبسط أجزائها ليوقف على عملها بدقة . وهكذا بدأ « التنين » بموضوعات قد تبدو للقارئ العادى غريبة : الجزء الأول منه عن الانسان ، ثم الفصل الأول عن الاحساس ، والثانى عن المخيلة ، والثالث عن ترابط الخيال ، والرابع عن الكلام ، والخامس عن العقل ، والسادس عن الانفعالات . الخ الخ . وهى كلها أمور تخص « الفرد » مع أننا ندرس « المجتمع » لكنه وصل اليها نتيجة لتطبيق المنهج التحليلي الذى يرد الموضوع المراد دراسته الى أبسط أجزائه قبل عملية الدراسة ثم تأتى عملية التأليف أو التركيب وهى تشمل الكتاب كله . يقول هوبز شارحا منهجه فى كتابه « المواطن De Cive »

« أما فيما يتعلق بالمنهج فاننى أعتقد أنه لا يكفى أن أستخدم أسلوبا سهلا واضحا فيما أقول ، اللهم الا اذا جعلت بدايتى مادة الحكومة نفسها ، ثم أسير من هذه البداية الى شكل ومنشأ هذه الحكومة ، الى

انبداية الأولى العدالة ، لأن كل شيء يفهم فهما أفضل عندما نصل الى علته التي دونته ، والأمر هنا كمثل الوضع في الساعة أى آلة صغيرة : مادة العجلات وشكلها ، وحركتها . لا يمكن أن تعرف جيدا الا اذا فصلنا أجزاءها بعضها عن بعض ، ودرسنا هذه الأجزاء على حدة . وعلى ذلك فلكي نقوم ببحث أكثر اثاره في حقوق الدولة وواجبات رعاياها ، فاننى أقول انه من الضروري لا فقط تناولها جزءا جزءا . بل أيضا تناولها كما لو كانت مفتحة بعضها عن بعض . أعنى أن نفهم فهما سليما : ماذا تعنى الطبيعة البشرية ، وما هى الموضوعات التى تلائم فى هذه الطبيعة قيام حكومة مدنية . وما هى الموضوعات التى لا تلائم وجود مثل هذه الحكومة ، كيف أن الناس لا بد أن يتفقوا فيما بينهم بحيث يمو هذا الاتفاق ويتحول الى دولة مؤسسة تأسيسا جيدا . » (٤٢) .

٢٠ - غير أن ذلك لا يعنى ان هوبز يطبق منهجه على الفلسفة السياسية فحسب أو بناء المجتمع المستقر الذى يخلو من حروب وفتن . بل هو يطبقه على غروع المعرفة البشرية وعلى جوانب فلسفته كلها ، لأن المنهج التحليلي التركيبي يرتبط بفهمه للفلسفة ، وهو لهذا السبب يجد نفسه مضطرا ، عندما يريد تعريف المنهج ، الى اعادة تعريف الفلسفة : « يبدو لى أنه من الضروري لفهم المنهج أن نعيد تكرار تعريف الفلسفة الذى سبق أن ذكرناه . » (٤٣) فى الفصل الأول من كتاب « فى الجسم De Corpore » : « لأن المنهج فى دراسة الفلسفة هو أقصر الطرق لاكتشاف الآثار بمعرفة أسبابها ، أو اكتشاف الأسباب بمعرفة آثارها . » (٤٤) .

« وليس ثمة منهج آخر نستطيع أن نعرف عن طريقه أسباب

(42) Thomas Hobbes. Man and Citizen (De cive) P. 93—99
editid by Bernard Gert - & English Works Vol. 2, P. xiv.

(43) Thomas Hobbes : The English Works, Vol. I, P. 65.

(44) Ibid.

الأشياء سوى التركيب والتحليل : أعنى أن نحلل من ناحية ، وأن نركب من ناحية أخرى .. » (٤٥) . فالمنهج اذن عام يطبق على مجال الفلسفة كله فهو أقصر طريق الوصول الى الحقيقة سواء فى ميدان الطبيعة او المجتمع أو غيرهما من ميادين المعرفة الفلسفية . يقول هوبز فى نص جامع : « أولئك الذين يدرسون الفلسفة بغية المعرفة بصفة عامة ، وليس لمعرفة ظاهرة معينة ، من الضروري لهم أن يقفوا على أسباب الأشياء الكلية ، أو معرفة تلك السمات المشتركة بين جميع الأجسام أعنى أعراض المادة فيها ، بل أن يستطيعوا معرفة أسباب الأشياء الجزئية ، أعنى تلك الأعراض التى يتميز الشئ بواسطتها عن غيره . ولا بد لهم ، من ناحية أخرى ، من معرفة تلك الأشياء القليلة قبل أن يستطيعوا معرفة أسبابها ، وإذا كانت الأشياء الخفية مضمنة فى طبيعة الأشياء الجزئية ، فإن العقل يقوم بمعرفتها عن طريق التحليل ، فمثلا : لو أننا عرضنا لفكرة ما ، ولتكن المربع ، غاننا نجد أن هذا المربع ينبغى أن ينحل الى سطح محاط بعدد معين من الخطوط المستقيمة والمتساوية والزوايا القائمة . وبهذا التحليل يكون لدينا هذه الأشياء الخفية المتفق عليها مثل : الخط ، السطح ، الخطوط المستقيمة ، المتساوى ، فإذا استطعنا اكتشاف أسباب هذه استطعنا جمعها معا فى سبب المربع . ولو أراد شخص أن يدرس مثلا ، تصور « الذهب » ، لكان فى استطاعته أن يحل هذا التصور الى أفكار مثل : ثقيل (بمعنى أنه يتجه الى مركز الأرض) صلب ، مرن ، وعدد آخر من الكليات التى هى أكثر من الذهب نفسه . ثم نستطيع أن نحلل هذه الكليات الجديدة أيضا .. وهكذا الى أن تصل الى تلك الأشياء التى هى أشد عمومية وأكثر كلية . وبهذه الطريقة — أعنى عن طريق الحل المستمر — نصل الى معرفة هذه الأشياء . ومن ذلك كله . أستطيع أن أقول : ان منهج الوصول الى المعرفة الكلية لهذه الأشياء هو منهج تحليلي خالص .. » (٤٦) . وهوبز اذ يتحدث هذا الحديث انما يضع فى

(45) Ibid.

(46) Thomas Hobbes : English Works, Vol. I, P. 68 — 69.

ذهنه منهج الهندسة : ومنهج جاليليو التحليلي التركيبي الذي كانت تحال به الظواهر الى أبسط عناصرها ثم يعاد بناؤها من جديد بناء عقليا وفقا لنموذج معقول • وكان يعتقد مثل سائر معاصريه العقليين - أن الحقيقة الكامنة وراء ظواهر الحس الحادثة ذات طبيعة هندسية (٤٧) •

٢١ - اما الجانب التركيبي في المنهج فان هوبز يشرحه لنا بوضوح على النحو التالي : « عن طريق معرفتنا بالكميات وأسبابها (وهي المبادئ الأولى) يكون لدينا أولا التعريفات التي ليست أدثر من توضيح لتصوراتنا البسيطة ، فمثلا من لديه تصور سليم عن المكان لا يجهل هذا التعريف : المكان هو ذلك الفراغ الذي يشغله جسم ما ، على نحو كاف ، وكذلك من يتصور الحركة تصورا سليما لا يجهل هذا التعريف : الحركة هي فقدان لمكان ما ، واكتساب لمكان آخر • وفي المرحلة التالية يكون لدينا المناشئ أو الأوصاف مثل : الخط المستقيم تصنعه حركة النقطة ، كما أن السطوح تصنعها حركة الخط المستقيم ، كما أن الحركة تصنعها حركة أخرى • • » (٤٨) •

ويبقى بعد ذلك أن نبحث فيما تنتجه الحركة ، وما يتولد عنها من آثار ونتائج مثل : ما الحركة التي يتولد عنها الخط المستقيم ؟ وما الحركة التي يتولد عنها الخط الدائري ؟ ما الحركة التي تشق طريقها بنفسها ؟ وما الحركة التي تستمد من غيرها ؟ وعلى أي نحو ؟ ما الذي يجعل الشيء الحركي أو المسموع يرى ويسمع أحيانا بطريقة ، وأحيانا أخرى بطريقة مختلفة • • • والمنهج الذي يستخدم في هذا الضرب من البحث هو ما يسمى بالمنهج التركيبي • • » (٤٩) •

(٤٧) «الموسوعة الفلسفية المختصرة» بإشراف اندكتور زكى نجيب

محمود ص ٣٨٨ •

(48) Thomas Hobbes : The English Works, Vol. P. 70.

(49) Ibid, P. 71.

ومعنى ذلك أن التحليل هو الفن الذى يسير به عقلنا من شىء مفترض الى المبادئ ، أعنى الى القضايا الأولى أى ما يعرف بواسطة هذه القضايا الأولى حتى نصل الى مجموعة من القضايا المعروفة تكفى للبرهنة على صدق أو كذب الشىء المفترض ، أما التركيب فهو فن البرهان نفسه ، ومن ثم فالتركيب والتحليل لا يختلفان الا من حيث أن أحدهما يتقدم فى سيره الى الامام والثانى الى الخلف (٥٠) . ومعنى ذلك أن الاستدلال سواء أكان تركيبيا أم تحليليا يتضمن التعريفات ، والتعريفات تريل الغموض والالتباس ، وتعطى فكرة كلية عن الشىء المعروف ، وتتحاشى أسباب المنازعات والمجادلات فى النقاش . ولهذا فقد رأى هوبز فى التعريفات : « وهى البراهين الهندسية ، الأمل الرئيسى للانسان العاقل ليجب بلاده تلك المناقشات العقيمة التى كان يعتقد أنها أساس الفتن والحروب والمنازعات الأهلية » (٥١) . وإذا كنا فى الهندسة « وهى العلم الوحيد الذى نساء الله حتى الآن ، أن يهبه للبشر : يبدأ الناس فيه بالاتفاق والاستقرار على معانى كلماتهم وهو استقرار على المعنى يسمونه بالتعريفات » (٥٢) ، فلم لا يفعل الناس الشىء نفسه فى المنازعات السياسية ؟ ! ألا يمكن للناس أن يطوروا اللغة الكلية التى سوف تمكنهم من مواجهة المشكلات الأخلاقية ؟ ! بلى !! فى استطاعتهم أن يجلسوا ممسكين ورقة وقلم ويقول بعضهم لبعض : « نَحْسِب ! » « دعنا نحسب ! » ويصعب هوبز كل آماله على استخدام الناس لعقولهم بطريقة رياضية فى هذه العبارة الجامعة : « النتيجة التى تنتهى اليها : هى أن الكلمات الواضحة هى ضوء العقل ، وهى النور الذى يهديه ، أما العقل فهو

(50) Ibid, P. 309 - 310.

(51) Richard Peter : Hobbes P. 54.

(52) Tomas Hobbes : Leviathon P. 77 English Works Vol. 3. P. 23.

الأنطلاق ، وهو ازدياد العلم ، وهو الطريق ، وهو نفع البشر ، وهو الغاية . . ! » (٥٣) .

ومن الواضح أن هوبز يلتقى هنا مع ديكارت تماما ، فهما معا يجعلان من "العقل المعيار والحكم" وهما معا يجعلان من الرياضة والمعرفة الرياضية النموذج والمثل الأعلى ، وهما معا يتخذان من التحليل والتركيب منهجا للبحث والدراسة . فحين نعرف أن القاعدة الثانية من القواعد الأربع المشهورة في المنهج الديكارتي هي « قاعدة التحليل » : أن أنقسم كل مشكلة أريد حلها إلى أقسام بقدر استطاعتى ، وبقدر ما يلزم حلها على خير وجه — « والقاعدة الثالثة هي قاعدة التركيب » أن أسير بأفكارى فى نظام فأبدأ بأبسط الموضوعات وأيسرها معرفة ثم أتدرج إلى معرفة أعقدها » (٥٤) . وهما قاعدتان أساسيتان عرضهما ديكارت فى « المقال » وفى « قواعد لهداية العقل » وهما معا يشكلان قلب المنهج الديكارتي ، أما القاعدة الأولى « الشك » فهي أقرب إلى تطهير الذهن لتلقى الحقيقة . والقاعدة الأخيرة هي مراجعة أتناكد فيها أفنى لم أغفل شيئا . ومعنى ذلك أن القرن السابع عشر الذى اهتم اهتماما رئيسيا « بالمنهج » حتى لقب بعصر المناهج قد تبنى المنهج التحليلى التركيبى الذى ظهر فى البداية فى مدرسة « بادوا » فى إيطاليا مع ظهور الاهتمام باحياء الافلاطونية والفيثاغورية وما واكب ذلك من اهتمام بالرياضيات — وقد أخذ ديكارت أبو الفلسفة الحديثة بهذا المنهج ، وأعجب به هوبز اعجابا شديدا ، كما طبقه جاليليو فى طبيعياته ، واستخدمه هارفى فى اكتشاف الدورة الدموية .

(53) Leviathan P. 86 (Fontana Edition) — English Work Vol. 3, P. 36.

(٥٤) د عثمان أمين : « ديكارت » ص ١٠١ مكتبة القاهرة الحديثة الطبعة الرابعة ١٩٥٧ .

الفصل الثاني

مذهب هوبز المادى

« يتألف الكون من مجموعة من
الأجسام ، فكل ما فى الكون جسم ،
ولا شىء حقيقى فيه لا يكون جسما ،
ولا يمكن لشىء أن يسمى جسما
الا اذا كان جزءا من مجموعة
الأجسام كلها أعنى من الكون » •

توماس هوبز : «التنين» •

أولا - المبادئ الأولى :

١ - يخصص هوبز القسم الثانى من كتابه الشهير « فى الجسم De Corpore » الذى جعل عنوانه « المبادئ الأولى للفلسفة » - لكى يعرض ميتافيزيقاه ، فهناك يدرس فى خمسة فصول عدداً من الموضوعات التى تعد بمثابة الأسس لفلسفته المادية فيتحدث أولاً عن « الزمان والمكان » ثم عن « الجسم والعرض » ، و « السبب والنتيجة » و « القوة والفعل » - وأخيراً « الهوية والاختلاف » • وهى مجموعة من التصورات الأساسية التى تعد بمثابة الهيكل الذى يتألف منه العالم ، لكنه هيكل عقلى محض - وهو بذاك يقف على مشارف الرياضيات محاولاً أن يحدد الاختلافات بين الخط المستقيم ، والمتعرج ، والخط الدائرى وخصائص كل منهما ، والسطوح المستوية ، والأشكال الهندسية كالمثلث والزاوية • • الخ • •

٢ - والحق أن هوبز يقوم هنا بنفس عملية التحليل التى سيقوم بها فى الفلسفة السياسية فيما بعد ، فإذا كان سوف يسأل نفسه عندما نصل الى الفلسفة المدنية عن الأسس العقلية الأولى التى يقوم عليها بناء المجتمع ، أعنى أننا لو رحنا نحلل ونجرد الظواهر الاجتماعية الموجودة لنصل الى البدايات العقلية الأولى للمجتمع فماذا عسانا أن نجد ؟ ! - فان هوبز يطرح على نفسه هنا السؤال ذاته : ما هى الأسس العقلية الأولى فى بناء فلسفة الطبيعة ؟ ! ويجيب : « ليس هناك ما يمكن أن نبدأ منه أفضل من العدم Privation أعنى أن نبدأ بأن نتخيل فناء العالم » ^(١) • ولا يستخدم هوبز الجانب التحليلى من منهجه الا فى هذه البداية التى يتخيل فيها فناء الأشياء ، ثم تأتى فلسفته بعد

(1) Thomas Hobbes : The English works Vol. I. P. 91.

ذلك بناء تركيبيا للعالم الذى يفترض فناءه : « لو افترضنا مثل هذا الفناء لجميع الأشياء فقد نتساءل ، وما الذى يبقى اذا افترضنا أن هناك انساناً واحداً استثنى من هذا الفناء ؟ ما الذى يبقى لهذا الانسان ليكون موضوعاً للفلسفة ؟ ما الذى يبقى له لكى يعمل فيه العقل أو أن يقوم منه باستدلال ما .. ؟ » (٢) . وبعبارة أخرى اذا أردنا أن نعيد بناء الكون من جديد فما هى الموضوعات الأولى التى نجد فى حوزتنا تصوراتها ؟ ! « الجواب هو أنه سوف يبقى لمثل هذا الانسان أفكار عن العالم ، أى أفكار عن تلك الأجسام التى كانت لديه قبل عملية الافناء ، رآها بعينه أو أدركها بأية حاسية أخرى ، أعنى أنه سوف يبقى فى ذاكرته وخياله شئ عن الأحجام والحركات ، والأصوات ، والألوان .. الخ . وأيضا عن نظامها وأجزائها ، فجميع الأشياء ليست سوى أفكار وصور ذهنية Phantasms تحدث داخليا عند من يتخيل .. » (٣) ويستطرد هوبز ليقول فى عبارة تقربه كثيراً من البداية التى بدأ منها ديكارت : « سوف يبقى بعد فناء الأشياء جميعاً الانسان الذى استثنىاه موجوداً ، وهو لا يزال يفكر ويتخيل ويذكر ، إذ لم يعد أمامه شئ يفكر فيه سوى الماضى .. » (٤) .

وعلىنا أن نلاحظ أن العملية التى يقوم بها هوبز هنا عملية عقلية تماماً تعتمد على التجريد ، فهو يستخدم الجزء الأول من منهجه ألا وهو النشاط التحليلي ليقوم بتجريد الأشياء جميعاً ، باحثاً فى أعماق هذا العالم عن الأسس العقلية التى يرتكز عليها وجود الأشياء . فجرد بذهنك الأشياء جميعاً وتخيل فناءها كلها لكى تعيد بناء الكون من الأسس العقلية اليقينية التى لا يأتيناها الشك مرة أخرى — والحق أن القارىء يستطيع أن يقارن بسهولة بين « عملية الافناء الشامل » .

(2) Ibid.

(3) Thomas Hobbes : The English works, Vol. I, P. 92.

(4) Ibid.

هذه التى يقوم بها هوبز وبين الشك الديكارتى الشامل — فهما معاً
عمليتان عقليتان ، وهما معاً يستهدفان بناء الوجود على أسس يقينية
لا يتطرق اليها الشك .

٣ — لو أننا قمنا الآن بخطوة أخرى هى غربة ما بذهن هذا
الانسان من أفكار وتصورات بغية تصنيفها فأى هذه التصورات يكون
هو التصور الأول ؟ ! التصور الأول عند هوبز تصور رياضى أو قل انه
الأساس الذى تفرضه الهندسة وأعنى به المكان Space « لو كان لدينا
تذكر أو صور ذهنية عن شىء ما ، مهما يكن نوعه ، كان له وجود فى
العالم قبل فنائه الذى افترضناه ، ونظرنا الى هذا الشىء لا من حيث
أنه كان كذا أو كذا بل على أنه فقط كان موجوداً بدون الذهن ، فاننا
يكون لدينا فى هذه الحالة تصور لما نسميه بالمكان .. » (٥) إذ رغم
استقاط وجود الأشياء جميعاً فسوف تظل فكرة المكان قائمة : « اذ لا أحد
يقول عن المكان انه مكان لأنه مملوء بالفعل ، بل لأنه يمكن أن يملأ
فحسب ، كما أن أحداً لا يعتقد أن اجسام تحمل معها مكانها عندما
تفنى ، بل أن المكان المعين يحوى الآن جسماً معيناً ، لكنه يحوى فى آن
آخر جسماً آخر ، وتلك مسألة واضحة بذاتها ، ولست أعتقد أنها تحتاج
الى ايضاح أكثر من ذلك .. » (٦) .

٤ — المكان ، اذن ، هو البداية الأولى التى يبدأ منها هوبز لأن
المكان هو ما تفترضه جميع الأشياء افتراضاً عقلياً خالصاً ، ولأنه لا يفنى
بفنائها — وتصور هوبز للمكان قريب من تصور المكان فى علم الهندسة :
« فالمكان فى الهندسة وسط غير محدود يشتمل على الأشياء ،
وهو متصل ومتجانس لا يتميز فى أجزائه ، وهو بهذا تصور عقلى

(5) Ibid, P. 93.

(6) Thomas Hobbes : The English works Vol. I, P. 93.

محيط بجميع الأجسام ..»^(٧) . وهذا هو بالضبط تعريفه عند هوبز .
فاذا كان بعض الباحثين قد توقع من تعريف هوبز للجسم « بأنه ما يوجد
فى استقلال عن فكرنا أن يستمر هوبز فيقول كذلك ان المكان مثل الجسم
يوجد باستقلال عن تصوراتنا . فانه لم يفعل ذلك : « فالمكان عند هوبز
صورة ذهنية لشيء يوجد خارج الذهن ، وهو يعنى بذلك أن ما نسميه
بالمكان هو ظهور للتخارج »^(٨) . ثم يأخذ هوبز فى تعريف المكان بصفة
عامة وأجزائه بصفة خاصة . فهو يعرف المكان بأنه : « المكان Space
صورة ذهنية لشيء يوجد ببساطة خارج الذهن ..»^(٩) . وهكذا يصبح
المكان عند هوبز إطارا ذاتيا تدرك فيه الأجسام وما لها من مقادير .
فاذا ما نظرنا الى المكان عندما يشغل بجسم ما أو بمقدار ما فانه يسمى
فى هذه الحالة موقعا أو حيزا Place : « والجسم نفسه هو
ما نقول عنه انه شيء متحيز Thing placed « أى يشغل حيزا من
فراغ ، فالمكان هو الصورة الذهنية العامة ، فاذا ما تعين فى جزء
منه كان حيزاً أو موقعا ، ولهذا كان من الأفضل أن نقول ان الجسم
يتحرك من موضع الى موضع لا من مكان الى مكان^(١٠) .

واذا كان ديكارت قد تصور المكان امتدادا : « فالمادة هى عين
الفضاء الهندسى عند ديكارت ، والفضاء نفسه مادة لأنه امتداد ..»^(١١) .
فان هوبز يرفض هذه النظرة التى تجعل من المكان شيئا مستقلا
عن الذهن يقول : « هناك فيما أعتقد تعريفات خاطئة عند بعض
الفلاسفة ، فمنهم من يعتقد أن المكان امتداد للأجسام . ويعتقد أن
المكان يمكن أن يزداد بشكل مستمر . ويستنتج من ذاك أن الأجسام

(٧) المعجم انفسى - ص ١٩١ (مادة : مكان) - أصدره مجمع
اللغة العربية بالقاهرة عام ١٩٧٩ .

(٨) Richard peters : Hobbes , p. 97 .

(٩) Thomas Hobbes; The English works Vol. I, p. 94.

(١٠) Ibid.

(١١) ديكارت تأليف الدكتور عثمان أمين ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .

يمكن أن تمتد الى ما لا نهاية • واستنتج بعضهم متسرعاً من التعريف نفسه أن الله يستحيل عليه أن يخلق أكثر من عالم واحد ، فليس هناك فراغ ليخلق فيه عالماً جديداً ، ومن ثم فإن هذا العالم الجديد لا بد أن يوجد في العدم ، ولا شيء يمكن أن يوجد في العدم سوى العدم ذاته • مع أنه من الصواب أن نقول ، على العكس ، أنه لا شيء يمكن أن يوضع في مكان مملوء بالفعل •• « (١٢) •

٥ - ليس المكان امتداداً ، ولا هو مادة ، بل صورة ذهنية ، ولهذا ذهب هوبز الى تعريف المكان كما سبق أن ذكرنا بأنه : « صورة ذهنية لشيء يوجد بدون الذهن •• » (١٣) • أعني أنه صورة ذهنية لا نتعرف فيها على عرض آخر ، بل تبدو موجودة فحسب بذاوتنا (١٤) • وهكذا يصبح المكان عند هوبز اطاراً ذهنياً أي ذاتياً تدرك فيه الأجسام بما لها من مقادير ، وإذا نظرنا الى المكان من حيث « أن جسماً ما ، أو مقداراً ما ، يشغله فإنه في هذه الحالة يسمى موضعاً أو حيزاً Place » • والجسم نفسه هو ما نقول عنه انه شيء متحيز Thing Placad أي ما يشغل حيزاً من فراغ ، فإذا كان المكان هو الصورة الذهنية العامة لما تشغله الأجسام ، فإن الحيز أو الموضوع هو ما يشغله جسم معين أو مقدار محدد (١٥) •

٦ - وإذا كان هوبز قد رفض من قبل أن ينظر الى المكان على أنه الامتداد أو المادة بصفة عامة على نحو ما فعل ديكارت وغيره من الفلاسفة ، فإنه الآن يرفض التوحيد بين الموضع أو الحيز والمقدار : فحيز الشيء مختلف عن مقداره في أربعة فروق :

(12) T. Hobbes : The English works Vol. I, P. 93.

(13) Ibid, p. 94.

(14) Ibid.

(15) Ibid, P. 105.

أولاً : من حيث أن الجسم يحتفظ دائماً بنفس المقدار سواء كان في حالة حركة أم سكون ، في حين أن الجسم اذا ما تحرك فانه لا يحتفظ بنفس الحيز أو الموضع . بل ان الحركة معناها أن يفقد حيزاً ليكتسب آخر (١٦) .

ثانياً : من حيث أن الحيز place هو صورة ذهنية لجسم ما له هذا الكم أو ذاك ، أو هذا الشكل أو ذاك ، في حين أن المقدار Magnitude هو صفة خاصة بكل جسم . فقد يشغل الجسم . في أوقات مختلفة ، عدة مواضع لكن ليس له سوى مقدار واحد باستمرار (١٧) .

ثالثاً : الحيز صورة ذهنية ، وبالتالي لا يمكن أن يكون له وجود خارج الذهن ، في حين أن المقدار لا بد أن يكون له وجود مستقل خارج الذهن وملزم للشيء (١٨) .

رابعاً : وأخيراً فان الموضع أو الحيز امتداد متخيل ، بوصفه صورة ذهنية ، لكن المقدار امتداد حقيقي . والجسم المتحيز Placed الذي يشغل حيزاً ليس امتداداً لكنه شيء ممتد — وفضلاً عن ذلك فان الموضع Place لا يمكن أن يتحرك ، لأن ما يتحرك هو ما ينتقل من موضع ، ولو كان الموضع يتحرك لانتقل من موضع الى موضع وذلك خلف محال (١٩) .

٧ — اذا كان العالم بأسره يتألف من أجسام ، اذ أن كل ما هو موجود فهو جسم ، أعني مادة — على نحو ما سنعرف بعد قليل —

(16) Thomas Hobbes : The English works, Vol. I, P. 105.

(17) Ibid.

(18) Ibid, P. 105 — 106.

(19) Ibid, P. 106.

فان هناك صورتين ذهنيّتين لا بد أن نفترضهما منطقياً فى كل عملية لادراك الجسم ، « لأن الجسم لا بد أن يشغل حيزاً من فراغ .. » أو جانباً من المكان Space أو قل ان الجسم لا بد أن يتحيز Placed أعنى أن يكون فى موضع ما — وهكذا يكون المكان بصفة عامة أو الموضع أو الحيز بصفة خاصة هو التصور الأول الذى يفترضه وجود الجسم • أما التصور الثانى فهو الزمان Time •

٨ — الزمان ، اذن ، هو الصورة الثانية الأساسية التى يفترضها العقل فى اعادة بناء الكون — وهو مثل المكان صورة ذهنية ، أو هو اطار ذهنى ندرك فيه الأشياء ، فالجسم الذى يتبقى لنا منه صورة ذهنية عن المكان يترك — وهو ينتقل من موضع الى موضع آخر فى تتال مستمر — يترك صورة ذهنية أخرى هى ما نسميه بالزمان time واذا كان الناس جميعاً يعترفون بأن السنة زمان ، فانهم ، رغم ذلك لا يتصورون أن السنة عرض Accident للجسم ، مع أنه ينبغى عليهم الاعتراف بذلك بسبب أنه لا يوجد فى الأشياء التى توجد بدوننا شىء اسمه الزمان ، وانما هو فكرة للذهن فحسب (٢٠) •

٩ — الزمان ، اذن ، صورة ذهنية مثله مثل المكان • واذا كان المكان هو صورة ذهنية للامتداد فان الزمان هو صورة ذهنية للحركة • غير أن مثل هذا التعريف غير كاف : « فعندما أقول ان الزمان هو صورة ذهنية للحركة ، فاننى لا أعنى بذلك أن هذا تعريف كاف أو مقنع ، لأن كامة الزمان تشمل فى جوفها ثكرتى الما قبل والما بعد فهو تتال Succession أو تتابع لحركة الجسم من حيث أنه يكون فى البداية هنا وهناك • وعلى ذلك فالتعريف الكامل للزمان هو : الزمان صورة ذهنية للما قبل والما بعد فى الحركة • وهى تعريف يتفق مع تعريف أرسطو الذى يقول فيه ان الزمان هو مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر ••

(20) Thomas Hobbes : Ibid; Vol. I, P. 94.

وعملية التقدير هي فعل من أعمال الذهن أما التعريف الذي يقول :
ان الزمان هو مقياس الحركة فهو تعريف غير دقيق ، لأننا نقيس الزمان
بالحركة ولا نقيس الحركة بالزمان .. « (٢١) » .

ثانياً — الجسم .. Body :

١٠ — الزمان والمكان ، اذن ، صورتان ذهنيتان أو اطاران ذهنيان
يفترضهما ، منطقياً ، كل ادراك عقلى للكون ، لكن من أين جاءت هاتان
الصورتان ؟ ! لا يمكن أن تكونا خلقا للذهن ، بل هما صورتان لشيء ما فى
الخارج ينصوره الذهن ، فاذا تصور امتداد هذا الجسم كان مكانا .
واذا تصور انتقاله أو حركته كان زمانا ، وهذا الشيء هو الجسم
Body وهو يوجد وجودا حقيقيا مستقلا عن فكرنا » : ما دمنا قد فهمنا
ما هو المكان المتخيل بعد أن افترضنا فناء الأشياء التى توجد دلها
وجودا خارجيا ، بحيث لا يبقى سوى تصورات لذهننا images
فلنفترض اذن أن شيئا ما من هذه الأشياء قد عاد من جديد الى
العالم ، أو خلق مرة أخرى ، انه من الضرورى لهذا الشيء الجديد لا فقط
أن يشغل حيزا من مكان كما سبق أن ذكرنا ، أو أن يشغل مكانا مع .
أو يمتد مع ، بل أيضا من الضرورى أن يتكون مستقلا عن فكرنا .
وهذا الشيء هو ما نسميه عادة بالجسم The Body . ولما كان
لا يعتمد على فكرنا فهو شيء يوجد بذاته مستقلا . وهو ما يمكن للعقل
أن يفهمه كما تدركه الحواس سواء بسواء . ومن ثم فإن تعريف الجسم
يمكن أن يكون على النحو التالى : الجسم هو ما له استقلال عن فكرنا .
وهو ما يشغل حيزاً أو يمتد فى جزء من مكان .. « (٢٢) » .

١١ — علينا أن نلاحظ أن هوبز يبدأ باستمرار فى التعريفات شأنه شأن
علماء الفيزياء ، فقد رأينا فيما سبق يعرف المكان ، ثم يعرف الزمان .

(21) Thomas Hobbes : The English works, Vol. I, P. 95.

(22) T. Hobbes : Ibid, Vol. I, P. 101 — 102.

وها هو يضع تصوره للجسم الذى يقوم على عدة تصورات أساسية تشكل فى النهاية تعريفه ، وهى فى الوقت ذاته يمكن أن تعد الشروط التى ينبغى توافرها فى كل ما نطلق عليه لفظ « الجسم » وهى :

- ١ — أن يقال عنه انه موجود بالفعل •
- ٢ — أن يقوم بذاته •
- ٣ — أن يكون مستقلا عن فكرنا •
- ٤ — أن يكون من الممكن أن يفهم بالعقل وأن يدرك بالحواس سواء بسواء (٢٣) •

١٢ — لكن قد يثار هنا سؤال يحسن أن نجيب عنه قبل أن نمضى فى بسط خصائص الجسم كما يتصوره هوبز — وهذا السؤال هو ألا يدل تعريفه للجسم على النحو السابق على انه يأخذ بثنائية تشبه ثنائية ديكارت •• ؟ ! بمعنى آخر أليس القول بأن الجسم هو ما يوجد مستقلا عن فكرنا ، يعنى أن هناك جوهرين مستقلين هما الجسم والفكر •• ؟ • « بل ان البداية التى بدأ منها هوبز نفسها عندما بدأ من فكرتى الزمان والمكان بوصفهما فكرتين ذاتيتين تدل على أنه قد ألقى بنفسه فى قلب وجهة النظر الفلسفية التى تسعى الى فهم العالم ابتداء من الفكر • الا أن ذلك غير صحيح على الإطلاق فهو لم يتشكك قط ، كما فعل ديكارت فى الوجود المطلق للجسم كما لم يتشكك فى معرفته ، بل انه افترض وجوده على نحو ما تفعل العلوم الوضعية •• » (٢٤) •

وربما كان موقف هوبز هنا قريبا من البداية التى بدأ منها ليبنتز Leibniz. والتى يصفها برتراند رسل B. Russell بقوله :

(23) T. Hobbes : The English works, Vol. I, P. 102.

(24) G. C. Robertson : Hobbes. P. 95.

« ان المتسكلة التى بدأ منها لبييتز لم تكن تدور قط حول وجود المادة . هل هى موجودة أم غير موجودة ، أعنى أنه لم يسأل نفسه هل المادة موجودة؟ بل بالأحرى سأل : ما هى طبيعة المادة ؟ .. ذلك لأن السؤال من المادة موجودة لم يخطر على ذهن لبييتز على الإطلاق » (٢٥) . ومن ثم فأننا نستطيع أن نقول ان هوبز — مثل لبييتز الذى سوف يتأثر به تأثراً قوياً فى بداية حياته قبل أن يبدأ اهتمامه بالمذهب الديكارتى — لا يتشكك فى وجود الجسم . ولا يسأل هل هو موجود أم لا لكنه يصف لنا طبيعته ، وتعريفه وخصائصه . أما اذا كان التعريف الذى ساقه هوبز للجسم بأنه ما هو موجود باستقلال عن فكرنا هو الذى يفهم منه أنه يقيم ثنائية حادة بحيث يصبح الفكر مقولة منفصلة عن الجسم ، فذلك فى الواقع فهم خاطئ لهذا التعريف ذلك لأن هوبز يقول بصراحة ووضوح : « كل ما يوجد وجوداً حقيقياً فهو جسم . أما الفكر والتصورات فهى ليست أشياء حقيقية وإنما هى حركة فى جوهر داخلى هو الدماغ .. » (٢٦) . ومعنى ذلك أن النشاط الذهنى مادى هو الآخر ، وهو الى هذا الحد ، يخضع لنفس قوانين السبب والنتيجة التى نخضع لها كل مادة أخرى فهويز لم يتصور قط أن الفكر . أو النشاط الذهنى عموماً . يشكل جوهرأ من نوع خاص يختلف عن العمليات الفيزيائية التى ينشأ عنها (٢٧) . ومعنى ذلك أنه اذا كان هوبز فيلسوفاً مادياً فهو واحد أيضاً ، بل ان هذه « الواحدية » هى فى نظره النتيجة المنطقية للتفكير فى العالم .

١٣ — والحق أن ثنائية ديكارت بين المادة والفكر أو الجسد والنفس قد شغلت الفكر الفلسفى الحديث منذ عام ١٦٣٧ وهو العام

(25) Bertrand Russel : A Critical Exposition of the philosophy of Leibniz», P. 70 London, George Allen & Unwen, 1967.

(26) Thomas Hobbes : The English works, Vol. 4, P. 31.

(27) Samuel I. Mintz : The Hunting of Leviathna P. 65,

الذى أصدر فيه كتابه « مقال عن المنهج » ، فقد انتهى ديكارت الى القول بوجود جوهرين مستقلين تماماً لكل منهما سماته الخاصة وصفاته المطلقة . ولقد أدى ذلك الى كثير من الخلط وسوء الفهم لفلسفة هوبز نفسها عند كثير من الباحثين فديكارت عقلانى وهو ثنائى أما هوبز الواحدى فهو مادى ومن ثم فلا بد أن يكون تجريبياً . لأنه كما قيل طور فلسفة مادية مستقلة تماماً عن تيار الفكر المثالى الذى هز القارة الأوروبية ، بعنف فى ذاك الوقت ، غير أن هذه الوجهة من النظر خاطئة تماماً : إذ أن هوبز تأثر بديكارت تأثراً قوياً حتى قيل ان ديكارت هو الذى وضع له منهجه لا جسندى ولا بيكون ، وان كان هوبز لم يتحمل ثنائية ديكارت . ذلك لأنه كان يعتقد أن ديكارت يساوم بل و « ينافق » ويعبث بالفلسفة لكي يرضى اليسوعيين ، ولا أدل على ذلك من محاولته البرهنة على أسرار العقيدة الكاثوليكية كالتناول من سر القربان المقدس ، وهل يمكن لمثل هذا المذهب ان يستحق اسم الفلسفة ؟ لابد للفلسفة فى رأى هوبز ، أن تظل متسقة وأن تحافظ على ترابط أفكارها وخلوها من الخلف واللامعقول مهما يكن الثمن ، ولابد للفيلسوف الذى مهمته التعريف ، أن يعرف ان الحكماء يستخدمون الكلمات للحساب والعد ، ولابد للفلاسفة أن يلعبوا ليربحوا . ان الترابط ، والاتساق هما عند هوبز حجر الزاوية فى بناء المذهب ومعيار الحقيقة فى كل فلسفة جديدة بهذا الاسم . والعقلانية عند هوبز هى المسطرة الأساسية ، والكون العقلانى هو الذى يمكن استنباطه من مبدأ واحد وبسيط أما الثنائية فهى تدعيم للامعقول . . « (٢٨) » .

١٤ — وذلك يعنى أن هوبز مادى واحدى فعنده أن كل ما هو موجود فهو جسم حتى النشاط الذهنى نفسه ليس الا نتاجاً لعمليات مادية . لا شئ فى الكون كله سوى المادة أعنى الجسم : لا روح

(28) W.G. Pogson Smith, Introduction to Hobbes, s Leviathan, Oxford.

ولا نفس .. حتى الله نفسه جسم مادي ! ولقد عبر هوبز عن ماديته هذه بوضوح شديد في جميع مؤلفاته ، ونحن نراه في « التتين » . على سبيل المثال ، يناقش فكرة « النفس » و « الروح » أو « الملاك » وغيرها من الجواهر « اللامادية » ويرفض وجودها بهذا المعنى — يقول في الفصل الرابع والثلاثين من هذا الكتاب : « كلمة الجسم بالمعنى الذي نقبله تعنى ما يشغل حيزاً من فراغ ، و ما يحتل مكاناً متخيلاً . لكنه لا يعتمد على خيالنا بل يتبدل جزءاً حقيقياً مما نسميه بالكون . ذلك لأن الكون يتألف من مجموعة الأجسام كلها ، ولا شيء حقيقى فيه لا يكون جسماً وكذلك لا يمكن لشيء أن يسمى جسماً الا اذا كان جزءاً من مجموعة الأجسام كلها أعنى من الكون .. » (٢٩) .

١٥ — غير أن القول بأن العالم كله يتألف من مادة ، أو أن الكون هو مجموعة من الأجسام ، لا يعنى أننا يهكن أن نطلق على الكون كله اسم الجسم ، « فحتى المعنى الشائع بين أوساط الناس لا يجعل من الكون ككل جسماً . بل ان نلفظ الجسم يطلق على تلك الأجزاء المتى يمكن للناس تمييزها .. » (٣٠) . والحق أن هذه النظرة المادية الصارمة التى ترفض أى جوهر آخر لا يكون بذاته مادة أو جسماً . حتى أنها لنجعل من كلمتى الجوهر والجسم ، أو الجوهر والمادة مترادفات ! هذه النظرة سوف تحدث ردود فعل دينية واسعة النطاق . وهى نفسها التى جعلت الكثيرين يتهمون فيلسوفنا بالالحاد ، كما أنها هى المسئولة عن صفة « الفيلسوف التجريبي » التى لحقت به وطارده فى كثير من الكتب الفلسفية ! لقد شعر رجال الدين بصدمة عنيفة من توحيده بين الجسم والجوهر وقوله : « ان الجوهر والجسم يعنيان

(29) Thomas Hobbes : The English works, Vol. 3, P. 381.

(29) Thomas Hobbes : The English works, Vol. 3, 381.

(30) Ibid. P. 381.

شئيتاً واحداً .. » (٣١) . كما شعروا بصدمة أشد عنفاً من توحيده بين الله والجسم ، بين الله والمادة ، بين أى جوهر مهما بلغت درجة سموه وبين المادة . ومن استخلاصه للنتيجة المنطقية المترتبة على هذا التوحيد وهى أن القول بوجود « جوهر غير جسمى » أو جوهر لا مادى « هو تناقض فى الألفاظ » (٣٢) . وفضلاً عن ذلك فقد وجد هوبز نفسه أمام مهمة صعبة ألا وهى نأويل الجواهر اللامادية : كالنفس والروح .. المخ التى وردت بكثرة فى الكتاب المقدس من ناحية ، والرد على الانتقادات التى وجهها اليه رجال الدين من ناحية أخرى . وسوف نعود بالتفصيل الى ما يسميه هوبز بخرافة « الجوهر اللامادى » فى الفصل القادم عندما نتحدث عن « مينافيزيقا الحركة » — ذلك لأنه اذا كان العالم مجموعة من أجسام مادية فان ما يميز بين هذه الأجسام هو نوع الحركة السائدة ، ذلك لأن الجسم ليس جسماً فحسب بل هو جسم متحرك ، والحركة عامة وشاملة وان كانت على نوعين : خارجية تشمل المادة فى العالم الخارجى ، وداخلية تشمل المادة فى داخل جسم الانسان . وسوف نعود الى هذا الموضوع بشئ من التفصيل فى الفصل القادم . أما الآن فان علينا أن نعود الى تتبع فكرة الجسم عند هوبز .

١٦ — انتهينا فيما سبق الى أن الكون مؤلف من مجموعة من الأجسام ، والجسم هو الذى يشغل حيزاً من مكان ، وينتقل من موضع الى موضع فى تتالى زمانى .. المخ . الجسم باختصار هو الجوهر الأول الذى يتركب منه هذا العالم فما هى خصائص هذا الجوهر ، أو أقل بلغة المدرسين ما هى أعراضه ؟ يفرق هوبز بين الجسم أو الجوهر Substance والعرض Accident على النحو التالى :

(31) T. Hobbes : Ibid. P. 381.

(32) Ibid.

« لكي يسهل علينا تعريف العرض فان علينا أن ننخيل جسمًا يشغل مكانًا ، ولنتخيل أن هذا الجسم قد تحرك من مكانه وتغير . ان هذه الحركة ليست هي الجسم المتحرك ، وما يسكن ليس هو الجسم الساكن ، فما هي هذه الأشياء اذن ؟ انها أعراض ذلك الجسم . لدن ما هو العرض ... Accident ؟ معظم الناس يرون ان العرض شيء ما ، أعني جزءًا معينًا من الشيء الطبيعي لكنه في الحقيقة ليس جزءًا من نفس النوع .

وربما كان الأفضل لتعريف العرض ، ولكي نرضى هؤلاء الناس أيضا أن نقول : ان العرض هو الطريقة التي يتبدور بها جسم ما (٣٣) . فالجسم يخضع للتغير أعني لمظاهر متنوعة تظهر أما حواس الكائنات الحية وهو لهذا يسمى جوهرًا Substance اعني موضوعًا Subject (بالمعنى المنطقي للفظ) يحمل عليه جميع الأعراض المختلفة . فهو أحيانا يتحرك ، وأحيانا أخرى يظل ساكنا ، كما أنه يبدو لحراسنا حارا أحيانا وباردا أحيانا أخرى ؛ ذا لون ورائحة وطعم وصوت . وأحيانا بلا لون ولا رائحة ولا طعم ولا صوت . وهذا التنوع في المظهر يحدث متعرا في الأثر الذي تتركه الأجسام على أعضاء الحس . ونحن نعزوها الى تبدلات الأجسام التي تؤثر فينا وهذه الآثار هي ما نسميه أعراضا للأجسام (٣٤) .

١٧ — الأجسام م اذن ، جواهر بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة في اللغة الانجليزية Substance (تحت Sub يقف Stance أي ما يقف تحت التغيرات التي تطرأ عليه — أي ما يحمل أعراضا تتغير) نكن اذا كان للجسم (أو الجوهر) أعراض فينبغي علينا أن نحذر الخلط بينهما : « فعندما نقول ان للجسم عرضا ما ، فانه ينبغي

(33) Thomas Hobbes : The English works, Vol. I, p. 101.

(34) Thomas Hobbes : The English works, Vol. 3, P. 381.

ألا يفهم من ذلك أن هناك شيئاً ما يحتويه الجسم ، كما هي الحال مثلاً — فى حصة الاحمرار بالنسبة للدم ... أعنى ينبغى ألا نفهم أن هذه الصفة جزء من كل ، لأن العرض فى هذه الحالة سيدخون جسمها هو الآخر » (٣٥) والغريب أن هوبز يحذرنا من النظرة الهيجلية للجواهر والعرض وهى النظرة التى تجعل الجواهر يتحقق فى أعراضه ، وتجعل الأعراض بذاك تتحول الى جواهر . فإذا كان هيجل يذهب الى أن الجواهر يميز نفسه فى تنوع خارجى ، بحيث يكون ما يخرج من نفسه ذاته ، ومن ثم يختفى من جديد فى علاقة بالذات هى الجواهر فهو ليس الا لحظة من لحظات الجواهر ينظر اليها الى أجل موقوت كما لو كانت شيئاً منفصلاً ، وهذا النوع من اللحظات الثانية التى يظهرها الجواهر من ذاته ثم يمتصها من جديد باعتبارها تحولات فى وجوده الخاص هى ما نسميه بالأعراض (٣٦) . أقول اذا كانت تلك هى وجهة النظر الهيجلية فان هوبز يحذرنا منها ويعتبرها خاطا بين الجواهر والعرض ! والواقع أن الاختلاف بين النظرتين يرجع الى أن النظرة الهيجلية جدلية ترفض اقامة تصورات صلبة جامدة لا تتحول الى تصورات أخرى ، فى حين أن نظرة هوبز ميكانيكية خالصة أو هى « نظرة الفهم » ، بلغة هيجل ، الذى يقيم الفروق الحادة بين التصورات ويرفض انسيابها بعض مع بعض ! ومن هنا فان هوبز يذهب الى أن أفضل طريقة نميز بها العرض من الجسم هى أن نقول أن العرض يمكن أن يزول ويختفى لكن الجسم لا يزول بزواله : « فالعرض انما يوجد فى موضوعه لا بتلك الطريقة التى اذا زال العرض زال معه الموضوع أو الجواهر ، بل بمعنى أن العرض قد يزول ويبقى الجواهر قائما » (٣٧) .

(35) Thomas Hobbes : The English works, Vol. I, P. 104.

(٣٦) « المنهج الجدلى عند هيجل » تأليف د . امام عبد الفتاح امام
مس ٢٢٣ ، ٢٢٤ الطبعة الثانية — دار التنوير بيروت عام ١٩٨٢ (العدد
الثانى من المكتبة الهيجلية) .

(37) Thomas Hobbes : The English works, Vol. I, P. 104.

ثالثا — مشكلة الكيفيات :

١٨ — لكن هوبز يقول في عبارة قد تبدو غامضة : « غين أن هناك أعراضا أخرى يمكن أن تقنى الا اذا فنى الموضوع أو الجسم معا ، اذ لا يمكن أن نتصور الجسم بلا امتداد أو بغير شكل ، أما بقية الأعراض الأخرى وهى التى ليست خاصة مشتركة بين جميع الأجسام بل هى خصائص لبعضها فحسب ، فهى يمكن أن تزول ليحل غيرها محلها دون أن يزول معها الجسم وذلك مثل الحركة والسكون واللون والصلابة» (١٨)

١٩ — وهكذا نصل الى ما يسمى عادة بمشكلة الكيفيات (١٩) . وهى مشكلة شغلت فلاسفة القرن السابع عشر جميعا ثم امتدت الى القرن الثامن عشر فاحتلت مركزا هاما فى فلسفة جون لوك . . . John Locke والحق أن المشكلة بدأت بعيدا عن الفلسفة بمعناها الاصطلاحي فقد أثارها جاليلو لأول مرة فى كتابه « المحاوراة » عام ١٦٣٣ The Assayer (٤٠) . عندما ذهب الى أنه لم يتمكن من فهم إمكان تحول مادة الى أخرى ، ويعتقد أن ظهور كيفيات جديدة لشيء لم تكن له من قبل يعزى الى تغير فى توزيع أجزائه فحسب ، وأنه لاكون أول فساد فى هذه الأجزاء . ومعنى ذلك أنه لا يمكن تفسير التغيرات انكيفية فى الطبيعة الا حين ترد الى تغيرات كمية أى الى حركات فى

(38) Ibid.

(39) Primary and Secondary Qualities by R.J. Hirst in the Encyclopedia of Philosophy Vol. 6. 455.

(٤٠) دخل جاليليو ، بعد فترة صمت ، فى نقاش خلافى مع الاستاذة اليسوعيين فى روما حول طبيعة المذنبات ونشر هذا الكتاب وسخر فيه من الفلسفة الأرسطية عارضا افكاره المنهجية الأساسية وقد اهداه الى البابا اريان الثامن Urban VIII وقد تمكن بعدها من زيارة روما وسمح له ان يكتب عن نظام بطليموس ونظام كوبرنيكس فكتب كتابه اتالى « حوار حول نظامين رئيسيين للعالم » ونشره فى فلورنسا عام ١٦٣٢ .

المكان . ومن ثم أصبح العالم غنى نظره يتألف من مادة وحركة . لكن ذلك سوف ينعكس على المعرفة انعكاسا هاما ، فاذا كان العالم مادة وحركة ، فان الكيفيات الوحيدة التي يصح أن ننسبها الى الأجسام هي الشكل والحجم والحركة والسكون ، وهى تلك الخيفيات التى لا يمكن أن تتفصل عن الأشياء لأنها ملازمة لها وسدبت بالصفات الأولية Primary Qualities أما الخيفيات الأخرى كالحرارة ، والبرودة ، واللون ، والطعم ، والصوت فهى ليست سوى أسماء نطلقها على الأشياء لما تثيره فينا من احساسات ونسئ لا تقوم فى الأشياء بل غنى الذوات المدركة ، ولا وجود لها بدونها وهذه هى الكيفيات الثانوية Secondary Quanties (٤١) . وهكذا انقسمت كيفيات الأشياء الى صفات أولية أساسية أو موضوعية توجد فى الموضوع الذى ندركه بنفسه ، أو هى التى تقبل القياس وتشكل موضوع العلم . وصفات ثانوية وهى ذاتية تعتمد على الذات التى تدركها ولهذا فهى لا تؤلف علما . ولقد انعكست هذه القسمة على المعرفة البشرية نفسها فكان هناك الكيفيات الثانوية التى تقدمها لنا الحواس لكننا لا نستطيع الاعتماد عليها فى اكتشاف حقائق الطبيعة بل لا بد من الاعتماد على العقل وما يمكن أن يقوم به من استدلال وما يستخلصه من نتائج (٤٢) .

٢٠ — ظهرت هذه القسمة بين الكيفيات الى أولية وثانوية مرة أخرى عند كل من هوبز وديكارت ، وتنازع الفيلسوفان من منهما كان الأسبق فى اكتشافها ، فذهب فيلسوفنا الى أنه كان أول من قال بها علنا منذ عام ١٦٣٠ ، وأنه شرح هذه النظرية مشافهة لكثير من الأصدقاء ، واستشهد بصفة خاصة بصديقين هما « لورد أف نيوكاسل »

(41) Harald Höffding : A History of Modern philosophy, Vol. I, P. 181 — 182.

(42) Harald Höffding : A History of Modern philosophy Vol. I, P. 183 Eng. Trans. by B. Meyer, Macmillan 1920.

و « شارل كافنديش » ! لكن الواقع أن جاليليو ، كما ذكرنا من قبل ، كان أسبق منهما في الوصول الى تصنيف الكيفيات على النحو الذى ساد انقرن السابق عشر وأوائل القرن الثامن عشر •

٢١ — غير أن هناك غارقا بين نظرة ذل من هوبز وديكارت الى تصنيف كيفيات الأجسام أو « أعراض الجوهر : فعلى حين أن ديكارت جعل الصفات الأولية هى التى أدركها بوضوح وتميز فى الأجسام المادية مثل الامتداد والشكل والوضع والحركة ، أما الصفات الثانوية فهى اللون والصوت والطعم الرائحة •• الخ • فان هوبز يجعل الامتداد والشكل صفتين أساسيتين للجسم : اذ لا يمكن تصور الجسم بلا امتداد أو بغير شكل • أما بقية الخصائص فهى ثانوية : فالحركة والسكون هما كاللون والطعم والصلابة •• الخ كلها خواص عارضة أو كيفيات ثانوية •

٢٢ — كل شئ فى العالم ، اذن ، اما أن يكون جوهرًا أو عرضًا أعنى جسما ماديا ذا امتداد وتشكل ، أو خصائص عارضة هى حركات للذهن المدرك : « والحق أن البحث فى هذا الموضوع يشغل جانبا عظيما من الفلسفة الطبيعية ^(٤٣) » • و « لا يشترط فى الأجسام أن تكون مريثة ، اذ الواقع أن الأجسام التى يمكن فهمها بالعقل ، والتى تلعب دورا هاما فى تفسيرات هوبز الفلسفية أكثر بكثير من الأجسام التى يمكن ملاحظتها بالفعل •• » ^(٤٤) • واذا كان رجل الشارع يطلق لفظ الجسم على كل ما يستطيع أن يلمسه أو يراه ، فانه فى الواقع لا يبلغ المعرفة العلمية ^(٤٥) • ومعنى ذلك أننا ينبغى ألا نظن أن هناك تعارضا بين مادية هوبز وعقلانيته وسوف نعود الى هذا الموضوع بعد قليل •

٢٣ — يتفق هوبز مع ديكارت كذلك فى التصور الذى استمده

(43) Thomas Hobbes : The English works Vol. I, P. 105.

(44) Richard Peters : Hobbes, P. 94.

(45) Ibid.

أساسا من جاليليو والذي يجعل العالم مادة وحركة ، ويتصور المادة على أنها امتداد ومن ثم يرد الفزيقا الى الهندسة . فلقد أعلن جاليليو أن الفلسفة مكتوبة في هذا الكتاب الكبير المفتوح أمام أبصارنا والذي هو العالم ، وأنها لا تنكشف لمن أهمل دراسة اللغة التي كتب بها ذلك الكتاب : « ان كتاب العالم مكتوب بلغة الرياضة ، وحروفه مثلثات ودوائر وأشكال أخرى هندسية فإذا لم نستعن بها لم نستطع أن نقرأ من الكتاب كلمة واحدة ، وكنا كالمخبط خبط عشواء في تيه حالك ! » : « ولقد امتدح ديكارت العالم الطلياني لفحصه عن الموضوعات الطبيعية باستدلالات رياضية . وكتب الى امرسن يقول : أنا متفق في ذلك مع جاليليو أتم الاتفاق ، وأرى أنه ليس من وسيلة أخرى لطلب الحقيقة^(٤٦) ، أما هوبز فقد كتب في اهدائه لكتابه « في الجسم De Corpore الذي قدمه الى الارل ديفنشير Earl of Devonshire يقول : « كان جاليليو في عصرنا هو أول من فتح باب الفلسفة الطبيعية على مصراعيه وأعنى به معرفة طبيعة الحركة . . ولا أحد في عصرنا يمكن أن ييزه في الفلسفة الطبيعية^(٤٧) » . ولم يقتصر على مديحه بل سعى الى لقائه في ايطاليا كما سبق أن ذكرنا وكان سعيدا للغاية بهذا اللقاء ! ومعنى ذلك كله أن هوبز قبل بلا مناقشة الافتراض المسبق الكامن خلف دراسته كلها والذي يقول ان العالم الواقعي لا يتسم الا بتلك الكيفيات التي تسمى بالكيفيات الأولية والتي تخضع للدراسة الرياضية في علمي الهندسة والميكانيكا . . »^(٤٨) . ولعل هذا ما قصده هوبز بقوله « اننا

(٤٦) قلرن الدكتور عثمان امين « ديكارت » ص ٢٣٣ ، ٢٣٤ .

(47) Thomas Hobbes : The English works, Vol. I, p. VIII.

(٤٨) قارن ما يقوله جون وبرى : « عندما كان هوبز في غلرونيسبا Florence التقى بالعالم الايطالي جاليليو جاليلئي وكون معه صداقة وكان يحترمه غاية الاحترام ويجله اعظم الاجلال لا فقط لعبقريته الفذة وانما كذلك لعذوبة طبيعته ورقة حاشيته . فضلا عن انها معا متشابهان ، الى حد كبير في الملامح والصورة الخارجية واضطهاد السلطات الكنسية لهما .

John Aubrey : Brief lives P. 236 edited by Oliven Lawson Dick, Aperegrime book, London 1949.

عندما نحسب المقدار والحركة فى السماء أو الأرض فاننا لا نصعد الى السماء لكى نقسمها الى أجزاء أو نقيس حركاتها هناك ، لكننا نفعل ذلك ونحن لا نزال جالسين فى خلوتنا أو حتى فى ظلام دامس » (٤٩) .

٢٤ — وهكذا انقسمت موضوعات العالم من حيث أهميتها الى ضربين من الموجودات (وان كانت كلها من طبيعة واحدة هى المادة) : موجودات أساسية أو جواهر لها خواص أولية هى التى تشكل سيج العالم ، وهى مستقلة عنا ، ثم أعراض لهذه الجواهر أو خواص أو كفيات ثانوية ليست مستقلة عنا بل هى صور ذهنية ذاتية فحسب . وإذا انقسمت الموجودات الى ضربين على هذا النحو من الناحية الانطولوجية فلا بد أن ينعكس أثر هذا الانقسام على الاستمولوجيا فتصبح المعرفة نوعين : أما معرفة بالأعراض والخواص الذاتية الثانوية أو ما تتركه الأجسام على حواسنا من آثار وصور ذهنية ، وهى معرفة لا تنتقل اليها طبيعة العالم الحقيقية . ولو أننا اقتصرنا عليها لابتعدنا بذلك عن معرفة الموجودات . أما المعرفة الأخرى فهى التى تريح هذه الأعراض لتكشف عن الناسق الهندسى فى العالم وما فيه من جواهر أعنى أجساما تفقد موقعا لتحصل على موضع آخر ، أعنى تفقد مكانا لتصل الى مكان آخر وتلك هى الحركة ، فالمعرفة الحققة هى الوقوف على طبيعة الحركة فى العالم وهى حركة آلية تماما ونحن بذلك نصل الى منشأ الظواهر الأولى أعنى أسباب الأعراض التى تطرأ على الجسم كما نصل الى سبب الاحساسات التى تترك انطباعاتها على أذهاننا .

٢٥ — العالم يتألف ، اذن ، من أجسام مادية متحركة ، وقد كشفنا عن خصائص الجسم وما له من كفيات أولية وثانوية ، وبقي أن نتحدث عن الحركة ، ولما كانت الحركة من حيث طبيعتها وشمولها بالغة الأهمية

(49) Richard Peters : Hobbes, P. 97.

(50) T. Hobbes op. cit. p. 92.

عنه هوبز فسوف نفرد لها الفصل القادم • ويكنى هنا أن نقول ان هذه الحركة آلية ميكانيكية تماما • والحق أن التقدم الذي أحرزته صناعة الآلات فى القرن السابع عشر قد انعكس أثره تماما على فلسفة العصر • يقول برتراند رسل : « لقد كان القرن السابع عشر قرنا رائعا ؛ لا فى الفلك والديناميكا فقط ، وانما فى طرق كثيرة أخرى مرتبطة بالعلم أيضا • لنداخذ أولا مسألة الأجهزة العلمية فقد اخترع الميكروسكوب ، واخترع التلسكوب واستخدمه جاليليو استخداما جادا فى أغراض علمية واخترع جاليليو أيضا القرمومتر • واخترع تلميذه تورشيللى البارومتر واخترع جريكه , Guerike مضخة الهواء • وبفضل هذه الاختراعات غدت الملاحظة العلمية أكثر دقة وأشد اتساعا مما كانت عليه فى أى وقت مضى (٥٠) • ولكن ربما كانت الساعة كآلة لتعيين الوقت وقياس الزمن أكثر هذه الآلات كلها اثارة لما فيها من دقة وتناسق هندسى وانسجام كامل بين أجزائها • فعلى الرغم من أن الانسان عرف الساعة منذ وقت طويل فانه لم تكن هناك حتى القرن السابع عشر سوى عدد قليل من الساعات الآلية فى أبراج الكاتدرائيات ، والأديرة ، والميادين العامة • ثم بدأت الساعة الآلية فى القرن السابع عشر فى الانتشار الواسع عندما قام بطرس هنلين Peter Henlein الألماني منذ القرن السادس عشر باختراع الساعة الصغيرة والخفيفة التى يمكن حملها بعد استخدام الزنبرك المولبى • وفى بداية القرن السابع عشر تم اختراع عقارب الدقائق ، وفى نهايته كان قد تم تغطية الساعة بغطاء زجاجى لأول مرة ، وهكذا صنعت الساعات فى القرن السابع عشر بصورتها الصحيحة لا سيما عندما قام كريستان هوجنز Christain Huygens عالم الفلك والفيزيائى الهولندى باختراع أول ساعة مزودة بربقاص أو بندول عام ١٩٥٦ ، ولقد أدى ذلك الى زيادة ضخمة فى انتاجها وأهميتها ، واتساع

(٥١) برتراند رسل : « تاريخ فلسفة الغربية » الجزء الثالث ص ٧١

— ٧٢ — ترجمة الدكتور محمد فتح الشنيطى بالهيئة العامة للكتاب القاهرة
عام ١٩٧٧ •

نطاق صناعة الساعات • وهذا كله يفسر لنا انتشار واستخدام الساعة كمثال للدقة فى التنظيم والضبط ، واتساق الاجزاء وتربطها وانسجام بعضها مع بعض ، حتى لتجد فلاسفة العصر جميعا ابتداء من ديكارت وهوبز حتى ليبنتز يستخدمون الساعة فى تشبيهاتهم . فليبتز مثلاً يفسر العلاقة المستعصية بين النفس والجسد بالانسجام المسبق بين ساعتين بينهما توافق تام • بل انه ليزكر مراحة احدى نجارب هوجنز Huygens على رقاصين كبيرين (٥٢) • اما هوبز يلجأ الى الساعة عندما يدرس الظواهر ويحللها لى يحل الى المنشأ . يقول : « الأمر هنا كمثال الوضع فى الساعة أو أى آلة صغيرة : مادة العجلات . وشكلها وحركتها لا يمكن أن تعرف الا اذا فصلنا أجزاءها بعضها عن بعض ودرسنا هذه الأجزاء على حدة • • » (٥٣) • وهو يفتتح « التنين » بهذه الكلمات : « ان الطبيعة أو الفن الذى بواسطته خلق الله العالم وحافظ عليه قد قلدها الانسان بفنه • كما حدث فى أشياء أخرى ختيرة حتى أنه أصبح فى امكانه أن يضع حيوانا صناعيا . فالحياة ليست سوى حركة الأوصال • • • وهى أقرب الى الأدوات الميكانيكية التى تتحرك بالعجلات والزنبرك كما هى الحال فى الساعة • • اللب هو الزنبرك • والأعصاب هى الأوتار ، والمفاصل هى عدد من العجلات (٥٤) • • الخ » الى هذا الحد كان تأثر فلاسفة العصر بالآلات التى ازداد تطورها وتقدمها فبهرتهم بدقتها ونظامها • أثم يقل ديكارت نفسه ان الحيوان أشبهه بالساعة المعقدة . ولو بلغ صانع من الحذق أن صنع قلبا جمع فيه تفاصيل الأشكال والحركات التى يراها فى الطبيعة لم يكن لدينا وسيلة

(٥٢) راجع الايضاح الثالث من ترجمة الدكتور جورج طعمه : كتاب « ليبنتز المونادولوجيا ونصوص أخرى » ص ١٢٤ . من الطبعة الثانية . مكتبة اطلس بدمشق عام ١٩٦٥ ..

(53) Thomas Hobbes : De Cive P. 89.

(٥٤) الدكتور عثمان أمين « ديكارت » ص ٢١٠ من الطبعة السابعة مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة عام ١٩٧٦ ..

للتمييز بين ذلك الكلب المصنوع وبين الكلاب التى تنبح فى منازلنا ؟
« وليس من نظريات ديكارت ما بلغ صداه فى القرن السابع عشر ما بلغت
تلك النظرية العجيبة فى « آلية الحيوان » فان عددا من المفكرين
والمشتغلين بثئون الدين أمثال « بستانال » وفلاسفة « بور رويال »
رحبوا بها أكثر ترحيب • ويروى أن مالبرانش كان يلهو أحيانا بضرب
كلبة له بحجة أنها لا يمكن أن تحس ضربا » (٥٥) •

رابعاً — المادية والعقلانية :

٢٦ — جانب من الخطأ الذى يقع فيه القارىء فى الحكم على
مذهب هوبز حين يعتبره فيلسوفا « تجريبيا » يرجع الى ماديته ، ذلك
لأن القارىء كثيرا ما يشعر بالحيرة ازاء فيلسوف مادي فكيف يمكن أن
يكون عقلانيا • • ؟ ! وبمعنى آخر هل يمكن التوفيق بين المادية والعقلانية
بحيث يلتقيان فى مذهب واحد ؟ ! الحق أنه ليس ثمة تعارض على
الاطلاق بين العقلانية والمادية ، فاذا كانت الرياضيات هى النموذج الأول
للعقليين ، وللمذهب العقلي ، فليس ثمة تعارض بين الرياضيات والمادية •
وليس ذلك اكتشافا نسوقه لأول مرة بل هى حقيقة قد تغيب عن القارىء
رغم أن ليبنتز Leibniz سبق أن اكتشفها فى عصر هوبز نفسه !
يقول فى رسالته الثانية الى صمويل كلارك Samuel Clarke (٥٦) :

« ما جاء فى الرسالة التى أرسلت الى أميرة ويلز والتى تفضلت

(٥٥) المرجع نفسه •

(٥٦) صمويل كلارك (١٦٧٥ — ١٧٢٩) فيلسوف ولاهوتى انجلىزى
بعد من أشهر تلاميذه نيوتن ، وكان ليبنتز قد كتب إليه رسالته الأولى فى
نوفمبر ١٧١٥ ، وقد رد عليها كلارك ثم جاءت رسالة ليبنتز الثانية هذه
ردا على هذا الرد ، قارن :

G. W. Leibniz : Philosophical Writing P. 106 ed. by G.H.R.
Parkinson, Translated by Mary Morris & Parkinson, Rowman
Edition 19769.

بل على العكس فهما شيء واحد تماما فيما عدا أن الرياضية وحدها . سموها فأرسلتها الى كان صادقا تماما ، وهو أن مبادئ الماديين تدعم الكفر تدعيما كبيرا . لكنى لا أعتقد أن المؤلف كان على حق عندما اضاف الى قوله ان مبادئ الفلسفة الرياضية تعارض مبادئ الفلسفة المادية ، ولا يسلمون بشيء سوى الأجسام — ومن تم فليست المبادئ الرياضية بل المبادئ الميتافيزيقية هي التى تعارض هؤلاء الماديين (٥٧) » . ولقد كان ليبنتز نفسه من أنصار المذهب المادى على الأقل فى بداية تدوينه الفكرى يقول برتراند رسل عن تطوره الفلسفى : « لقد احتاج ليبنتز الى فترة لكى يتخلص فيها مما أسماه بالثقافة المدرسية (الاسكولائية) فألقى بنفسه فى أحضان المادية الرياضية السائدة فى عصره . وبدأ جاسندى وهوبز يجذبان اهتمامه ، وواصلتا تأثيرهما العظيم على أفكاره النظرية الى أن قام بزيارته البالغة الأهمية لباريس حيث بدأ اهتمامه بالمذهب الديكارتى (٥٨) » . ومن المعروف تاريخيا أن ليبنتز تعرف على هوبز وراسله وهو فى السادسة والعشرين من عمره (٥٩) .

ونحن كثيرا ما ننسى أن ديكارت كان هو الآخر فيلسوفا ماديا تماما فى تصوره للعالم ، فالكون كله يتألف من جسم مادى أو جوهر مادى هو الامتداد ، ولم يستثنى ديكارت من هذا التصور المادى للعالم سوى نفسه والله ! فالطبيعة مادة ، والنبات كذلك ، بل حتى الحيوان نفسه كما أن ذكرنا منذ قليل « مادة » غصلا عن كونه آلة أى هو « آلة مادية » تشبه الساعة ويستطيع الحانع الماهر أن يصنع حيوانات لا تبعد كثيرا عن الحيوانات الموجودة فى منازلنا ! ونحن نجد هنا تصور هوبز للعالم الذى يتألف من أجسام أو جواهر مادية متحركة حركة آلية ومنظمة

(57) G.W. Leibniz : philosophical Writings P. 206.

(58) Bertrand Russell : A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz p. 6 George Allen, 1967.

(59) Nicolas Rescher : The Philosophy of Leibniz; P. 2 Prentice-Hall 1967.

تنظيماً دقيقاً يجلب منها ساعة دقيقة ! والخلاف الوحيد بين الفيلسوفين هو أن هوبز رفض الاستثناء ، فلم يسمح باخراج « النفس » و « الله » من دائرة المادة كما فعل ديكارت ، وذهب الى أن الفيلسوف الفرنسي بذلك يتناقض مع نفسه ، ولو كان متسقاً لم نطلق المادية لتشمل الكون بأسره بغير استثناء لأحد ، ويرى هوبز أن ديكارت أراد « مجاملة » اليسوعيين بل منافقتهم كما فعل في أمور أخرى كثيرة يعلمها هوبز من علاقته بالفيلسوف الفرنسي ، فهو يعرف مثلاً أن ديكارت لا يؤمن بأسرار الكنيسة السبعة ولا بالتناول ، ولا بسر القربان ، ومع ذلك يعلن إيمانه ودفاعه عن هذه الأمور ليكسب رضا اليسوعيين جنباً ونفاقاً ! ! !

الفصل الثالث

ميتافيزيقا الحركة

« الحركة هي السبب الكلى لجميع الأشياء ، ولا يمكن أن يكون هناك سبب آخر غير الحركة »

توماس هوبز « فى الجسم De Corpore

أولا — مفهوم الحركة :

١ — العالم ، بما فيه الإنسان ، يتألف من أجسام ، والجسم جوهر مادي ولا فارق بين اللفظين ، لأن الجواهر مادي أيضا ، وليس ثمة جواهر لا مادية على نحو ما سنعرف في نهاية هذا الفصل . ومعنى ذلك أنه لا أثر في العالم لشيء اسمه « النفس » أو « الروح » أعني شيئا لا يكون بذاته مادة أو جوهر مادي . وهكذا يقدم لنا هوبز تصورا ميتافيزيقيا شاملا . وإذا تساءلنا : ما الذي نقصده بكلمة « ميتافيزيقا » هنا ؟ كانت الاجابة : نقصد نظرية هوبز في تفسير الواقع Reality . أعني النظرية الفلسفية التي يقدمها لنا لينسر بواسطتها العالم كله من المادة الجامدة في الطبيعة إلى الكائنات الحية ، إلى الإنسان — بفكرة واحدة هي « المادة المتحركة »^(١) . فالعالم كله عند فيلسوفنا يتألف من أجسام مادية في حالة حركة : من السماء إلى الأرض : من حبة الرمل في الصحراء ، وذرة الماء في البحار ، إلى النجوم والكواكب في السماء ، ومن مملكة النبات ، والحيوان إلى عالم الإنسان . ولا شك أن هوبز تأثر في نظريته الميتافيزيقية إلى العالم ، وفي تصوره الميتافيزيقى للحركة بالتصورات العلمية الجديدة التي سادت القرن السابع عشر ، ومنها النظرة الآلية لا سيما عند جاليليو ، لكنه مد فكرة الحركة التي استمدتها من فيزيقا جاليليو لتشمل كل ما هو موجود . فهو يضم الفسيولوجيا ، بتأثير مواطنه هارفي Harvey إلى الفزيقا . ثم يجعل من علم النفس فرعاً من الفسيولوجيا . وينتهي إلى أن تصور الحركة هو المفهوم الرئيسي في هذه المجالات جميعاً . فكيف تحقق له ذلك ؟ !

(1) D.D Raphael : Hobbes, P. 22 George Allen & Unwin, 1977.

٢ - تأثر أولا بفيزيكا جاليليو لا سيما نظريته الآلية ، وهي تتلخص في أن العالم يتألف من مادة وحركة • « أما الحركة فهي تخضع لقانون القصور الذاتى • وكان كبلر Kepler قد ذهب الى أن الجسم لا ينتقل بذاته من السكون الى الحركة ، ثم جاء جاليليو ليضيف الى ذلك قوله ان الجسم لا يغير اتجاه حركته بذاته ، أو ينتقل بذاته من الحركة الى السكون • أما المادة فهي مجرد امتداد فحسب (على نحو ما ذهب ديكارت) ومن هنا أمكن استخدام الرياضيات في دراسة علم الطبيعة • فذهب جاليليو ، صراحة ، فى كتابه المحاولة الى القول (فقرة رقم ٦) •

« ان الفلسفة مكتوبة فى ذلك الكتاب الواسع المفتوح أمام أبصارنا الى الأبد والذى هو : الكون • لكن لا يمكن قراءتها قبل أن نتعلم اللغة التى كتبت بها ونألف الحروف التى كتب بها • ان كتاب العالم مختوب بلغة الرياضة ، وحروفه هى المثلثات والدوائر والأشكال الهندسية الأخرى ، فاذا لم نستعن بها استحال على البشر قراءة حرف واحد • »
فالعالم فى النهاية يعتمد على بنية هندسية « والهندسة هى العلم الذى يدرس الحركات البسيطة المتضمنة فى بناء الخطوط والدوائر والخصائص الهندسية الأخرى للأجسام ، انها تعبد الطريق أمام الميكانيكا التى تدرس نتائج حركة جسم وتأثيرها فى جسم آخر ، كما تعبد الطريق أمام الفزيقا التى تفسر منشأ الكيفيات الحسية ، وخروجها من الأجزاء الاحسية لجسم ما يتصل بأجسام أخرى متحركة • » (٢) • وهكذا نرى أن هوبز قد تأثر تأثراً عميقاً بهذه النظرة الرياضية الى الكون التى عرضها جاليليو وتحمس لها ودافع عنها ، ولهذا نرى فيلسوفنا يتحدث عنه باحترام كبير : « لقد جاهد جاليليو لحل المشكلات الصعبة التى تركها كوبر نيكس Copernicus مثل سقوط الأجسام الثقيلة ، فكان بذلك أول من فتح لنا أبواب الفلسفة الطبيعية الكلية ، والتى هى

(2) Richard Peters : Hobbes, P. 83.

معرفة الطبيعة الحركة ، ولهذا فلا يمكن أن يؤرخ لعصر الفلسفة الطبيعية قبل زمانه .. »^(٣) .

٣ — الطبيعة ، اذن ، أجسام مادية مفتاح فهمها يكمن في مبدأ الحركة ، وهو مبدأ يشكله هوبز متأثراً بجاليلو من ناحية كما قلنا ، وبالهندسة من ناحية أخرى ، لأن الهندسة هي حجر الأساس في فهم بنية العالم . والحركة في الطبيعة حركة هندسية في واقع الأمر ، لكن اذا كانت الهندسة أساسية عند فيلسوفنا ، فقد كانت كذلك عند ديكارت ، وهذا حق ، لكن هناك فارقاً أساسياً بينهما ، فديكارت لم يقيّد نفسه بنظرة شاملة الى العالم تجعل من الهندسة « بنية الطبيعة » ، لأن الهندسة كانت عنده منهجاً أكثر منها انطولوجياً^(٤) . أما عند هوبز فلم تكن الحركة الهندسية مجرد منظور ينظر منه الى مشكلات معينة ، بل كانت كشفاً لطبيعة الكون نفسه ، فهو لم ينظر الى الفلسفة بوصفها علماً صورياً مجرداً ، بل بوصفها كشفاً لصورة الحركة^(٥) . ولهذا تراه يعيب على الفلسفة الطبيعية القديمة لا سيما فلسفة العصور الوسطى — انها لم تدرك أهمية الهندسة التي هي « أم العلوم الطبيعية »^(٦) ، فقد كانت الفلسفة عند مدارس العصور الوسطى أحلاماً أكثر منها علماً ، هي أحلام صيغت في لغة لا معنى لها ولا قيمة .. ان دراسة الطبيعة تتطلب قدراً كبيراً من المعرفة الهندسية ، لأن الطبيعة تعمل بواسطة الحركة . ومن هنا لم يكن من الممكن معرفة طرقها ودرجاتها بغير معرفة النسب الرياضية وخصائص الخطوط ، والأشكال .. »^(٧) .

(3) Thomas Hobbes : The English works, Vol. I, p. VII.

(4) Thomas A. Spragens, Jr. : The Politics of Motion. p. 62.

(5) Thomas Hobbes : English works, Vol. 3, p. 585.

(6) Ibid, P. 664 & 668.

(7) Ibid, P. 668 — 669.

٤ — وهذا الايمان بان مفتاح الطبيعة يكمن فى الحركة ،
وفى شكلها الهندسى على وجه الخصوص . هو اقتناع انطولوجى ومنهجى
فى آن معا . واذا كان أرسطو قد اهتم فى دراسته للفلسفة الطبيعية ،
بدراسة الحركة هو الآخر فانه اتجه اساسا الى التطور البيولوجى ،
والى حاجات الانسان لتكون نموذجا للحركة السارية فى العالم .
أما هوبز فقد تحول الى الهندسة ليجد فيها المعرفة الدقيقة . والامام
الكامل بحركة العالم : « فكل من يجهل الهندسة يخسيع وقته ووقت
مستمعيه وقراءه سدى »^(٨) وترتبط طبيعة الحركة التى تنتصف عنها
الهندسة ارتباطا وثيقا بالمكان فيما يقول هوبز : « نحن لاديه مدور
سليم عن المكان لا يمكن ان يجهل تعريفا بهذا : المكان او الموضع هو
ذلك الذى يستحوذ عليه جسم او يشغله جسم ما على نحو كامل .
وكذلك من يتصور الحركة تصورا سليما سوف يعرف ان الحركة هى
انعدام مكان لاقتساب مكان آخر »^(٩) . ومعنى ذلك ايضا ان الحركة
تقف وراء كل تغير او تحول^(١٠) . بل الواقع ان الحركة هى نفسها تغير .
ومن الواضح ان هذه الفكرة هى نتيجة مترتبة على مذهبه المادى ،
فاذا كان كل ما يوجد وجودا حقيقيا فهو جسم . واذا كان الجسم ممتدا
او مكانى الطابع ، فان التغير الوحيد الممكن هو التغير فى المكان اعنى :
الحركة^(١١) . وفضلا عن ذلك فان الحركة تحتم وراء جميع الأسباب
والنتائج والأحداث التى تقع فى مسار الطبيعة ذلك لأن « السبب الكلى
لجميع الأشياء هو الحركة ، وتنوع الأشكال ينشأ من تلك الحركات
التي تشكلها »^(١٢) . ولئن اذا كانت الحركة هى السبب الكلى الشامل

(8) Thomas Hobbes : The English works, Vol. 7, p. 81.

(9) T. Hobbes. The English works I, p. 70.

(10) Ibid.

(11) Samuel I. Mintz : The Hunting of Leviathan. P. 63 Cambridge at the University press 1969.

(12) Thomas Hobbes : The English works, Vol. I, p. 70.

لجميع الأشياء ، فما هو سبب الحركة ذاتها ؟ يجيب هوبز « لا يمكن أن يكون هناك سبب آخر للحركة غير الحركة ذاتها » (١٣) .

ثانياً — طبيعة الحركة وشمولها :

١ — فهم طبيعة الحركة ، اذن ، مسألة أساسية لفهم طبيعة العالم كما يقول هوبز نفسه (١٤) . وهذه الحركة السارية في العالم ليست من نوع واحد ، وانما هناك حركة خارجية تشمل العالم الخارجى كما أن هناك حركة داخلية تحدث في داخل ذواتنا نفسها : « اذ لا يمكن أن يكون هناك سبب آخر لتنوع تلك الأشياء التى ندركها بحواسنا : الألوان والطعوم والأصوات ... ونحوها سوى الحركة . وجانب من هذه الحركة يوجد في الأشياء التى تؤثر في حواسنا أما الجانب الآخر فهو يوجد بداخلنا نحن . وهذا النوع الأخير من الحركة لا نستطيع أن نعرفه ، رغم وضوحه ، الا عن طريق الاستنتاج العقلى Ratiocination . » (١٥) . فالحركة ، اذن نوعان : حركة هي الجسم الخارجى وهى تشمل الكون بأسره ، وحركة داخلية تقع في داخل أجسامنا نحن .

٦ — ودراسة أى جانب من جوانب الكون تعنى دراسة ما فى هذا الجانب من حركة بحيث نتتبع مسارها وخطواتها وما تحدثه من آثار . فمثلاً تبدأ الحركة من أبسط أنواعها بالحركة الهندسية : « تتحرك النقطة فيشكل الخط ، ويتحرك الخط فيشكل السطح ، وهكذا حركة تحدث حركة أخرى . » الخ . (١٦) . ثم تنتقل الدراسة من هذه الحركات التى تسير في خط مستقيم الى بحث الحركات التى تنتج من الخط

(13) Ibid.

(14) Ibid, P. 73.

(15) T. Hobbes : The English works Vol. I, P. 70.

(16) Ibid.

الدائري • ومثل هذا المنهج الذي يسير عليه هذا الضرب من البحث هو الجانب التركيبي من المنهج^(١٧) ، فإذا كنا قد بدأنا بالتحليل عندما افترضنا انعدام الأشياء جميعا ، فنحن الآن نقوم بإعادة تركيب الصورة من جديد ، وسوف نجد أن الصورة الأولى التي يتم بناؤها هي صورة هندسية وأن أول علم يظهر عندنا هو علم الهندسة : « علينا أولا أن نعرف الآثار التي ينتجها الجسم المتحرك عندما يتأمل حركته وحدها ولا شيء سواها ، ومثل هذه الحركة كما رأينا تشغل الخط ، ثم نعرف ثانيا الآثار التي تنتجها حركة الجسم المستطيل ، وسوف نجد أن هذه الآثار هي التي تنتج السطح وهكذا دواليك حتى نقف على جميع آثار الحركات البسيطة • ثم ننظر بعد ذلك فيما تؤدي إليه عمليات جمع وضرب وطرح وقسمة هذه الحركات والآثار والأشكال والخواص التي تنتج من ذلك الجزء من الفلسفة الذي نسميه بالهندسة • »^(١٨) .

٧ — الحركة الكلية الشاملة التي رأى هوبز أنها تمثل الطبيعة الأساسية للعالم هي حركة أنية تماما ، ومن هنا اختلف اختلافا جذريا عن تصور أرسطو للحركة ، إذ اختلفى الطابع الغائي للحركة الذي كان مسيطرا على النموذج الأرسطي الاستخواني : فالحركة حسب تعريف هوبز بغير غاية Telos • وهذا الطابع الإنلي للحركة الذي تختفى فيه الغائية تماما من صورة الكون ، إنما نجده عند هوبز في مناقشته للسببية فجميع الأسباب في نظر هوبز هي حركات : « ليس للأشياء كلها سوى سبب واحد شامل هو الحركة • ولا يمكن أن يفهم للحركة سبب آخر إلى جانب الحركة نفسها »^(١٩) . والسببية التي كانت تتألف عند أرسطو من أسباب مادية وصورية ، وفاعلة وغائية — تحولت عند هوبز إلى أسباب مادية وفعالة فحسب : « لقد اعتقد كتاب الميتافيزيقا

(17) Ibid, P. 71.

(18) T. Hobbes : The English works Vol. I, p. 71.

(19) Ibid, P. 69 — 70.

أن هناك سببين آخرين الى جانب السبب المادى والفعال ، وأعنى بهما الماهية أو ما يسمى أحياناً بالسبب الصورى والغائى •• غير أنهما فى الواقع ليسا سوى أسباب فعالة •• « (٢٠) • لقد أدى مثل هذا التحول فى تصور السببية الى نتائج جذرية وبعيدة المدى • ومن هنا ذهب ف • برانت F. Brandt الى القول بان الغاء هوبز للأسباب الغائية والقائما ببساطة فى سلة المهملات : « نزل على معاصرى هوبز من الأرسطيين كوقع الشياط ، فالعالم كله يفنى عندما نكف عن الايمان بالأسباب الغائية •• « (٢١) •

لقد كان أرسطو يذهب الى أن القوة التى يمارسها «الفاعل المجاور» ضرورية لحدوث أية حركة . وهذه هى العلة الفاعلة ، غير أن قوة هذا الفاعل « المجاور » ليست فى ذاتها تفسيراً كافياً للحركة ، بل العكس فالعلة الغائية أو الغاية Telos ليست ضرورية فحسب بل هى العلة السائدة ، فاسم أية حركة يستمد من هدفها وغايتها ، فأرسطو يتساءل أولاً : « من أجل أى شئ يحدث ذلك ؟ » ما الهدف ؟ وما الغاية ؟ أما هوبز فقد تخلى باصرار عن هذه النظرة ، وذهب الى أن قوة الجسم المجاور هى تفسير كاف ، لأية حركة ، وليس ثمة سبب آخر لحركته : « فلا يمكن أن يكون هناك سبب للحركة الا فى جسم مجاور ومتحرك » (٢٢) • والجسم الساكن يظل ساكناً الى أن يلمسه جسم آخر متحرك فيدفعه الى الحركة (٢٣) • وهكذا تحولت فكرة « الفاعل Agency » عند هوبز لتصبح « مجموعة من الأعراض » (٢٤) • أعنى المجموع الكلى لتلك القوى الخارجية التى تمارس تأثيراً على الأجسام

(20) Thomas Hobbes : The English works Vol. I, p. 131..

(21) F. Brandt. Thomas Hobbes's Mechanical. Conception of Nature P. 290.

(22) Thomas Hobbes : The English works, Vol. I, p. 124.

(23) Ibid, p.. 125.

(24) Ibid.

المتجاورة والمتحركة^(٢٤) . وهذا المبدأ نفسه نراه فيما يقوله هوبز فى نظرية القصور الذاتى : « ونفس هذا المبرر يصلح للبرهنة على أنه أيا ما كان الشيء المتحرك ، فإنه سوف يتحرك باستمرار بنفس الطريقة . وببنفس السرعة فيما عدا عاقته بجسم آخر مجاور ومتحرك . وبالتالي فليس ثمة أجسام سواء فى حالة السكون أو الحركة أو فى حالة توسط الخلاء ، يمكن أن تنشئ أو تخمد أو تقلل من حركة الأجسام الأخرى . لقد قيل ان الأشياء المتحركة تقاومها الأجسام الساكنة أكثر من الأجسام التى تتحرك حركة مضادة . ولهذا السبب تصور بعض الناس أن الحركة لا تضاد الحركة بل هى ضد السكون ، وما يضلّهم هنا هو أن كلمتى الحركة والسكون ليستا سوى اسمين متناقضين فى حين أن الحركة فى الواقع لا تقاوم بالسكون ، بل بحركة مضادة . »^(٢٦) .

٨ — والواقع أنه لا يوجد عند هوبز ما يمكن أن يسمى « بالسكون » . فليس ثمة فى العالم الذى نعيش فيه سوى حركات وحركات مضادة . وهذه النظرة تعبر عن تحول حاسم من الفكرة الأرسطية ، فقد كان السكون عند أرسطو يلعب دوراً فى الأولوية الأنطولوجية ، السكون هو راحة شيء وصل الى غايته وحققها ، السكون علامة على اكتمال ، والكمال هو الغاية التى تتحرك وتتصارع نحوها جميع الحركات . وبمعنى ما يصبح « السكون » هو علة الحركة ، ومصدراً للدفعة القوية ، والحركة دالة على السكون ، وترمز هذه العلاقة بوضوح الى تنهاى الكون^(٢٧) .

وتكمن الدفعة المحركة فى الجسم المجاور المتحرك ، وعلى ذلك فقد ألغى هوبز فى واقع الأمر فكرة السكون بالمعنى الأرسطى تماماً . فعالم هوبز لا يهدأ ، إنه يخلو من السكون Restless . والاستخدام

(25) Ibid.

(26) Ibid, p. 125.

(27) T. Sprgens, J., «The Politics of Motion, P. 65 — 66.

الوحيد الذى يستخدم فيه هوبز فكرة السكون هو للدلالة على غياب عارض للحركة • فموقف هوبز هو تطوير واضح للفكرة الجديدة عن القصور الذاتى • وعلى حين أن أرسطو والتومائيين — قد بدأوا بإعطاء أولوية أسنولوجية للسكون ، وذهبوا الى أن الحركات هى بدايات من هذه الحالة ، فان السكون عند هوبز لم يعد خاصية طبيعية للجسم ، ان الجسم فى حالة سكون لا يختلف الا عرضاً عن جسم آخر غير معارض بواصل حركته بغير انقطاع فى نفس الاتجاه • ولم تعد للسكون بالمعنى الأرسطى الذى يعنى غياب الحركة ، الأولوية ، بل هو مجرد نمط واحد من حركة بغير عجلة ، لها الآن الأولوية الانطولوجية • لقد كانت الكسمولوجية الأرسطية تدور حول التفرقة بين الحركة والسكون ، أما التفرقة الجديدة فهى بين الحركة المتصلة والعجلة Acceleration وأصبحت التفرقة الأرسطية بغير معنى (٢٨) •

٩ — ولقد جلب هذا التصور الجديد للحركة تصوراً جذرياً للتغير ، فالحركة لا تحوى توتراً ولا صراعاً ، ليس ثمة حركة تتصارع فيها الأشياء بغية الوصول الى هدف ، أو غاية ، وانما الحركة اتصال بسيط ، واتجاه الحركة ليس سوريا بل موجهة Vectorial ، فالحركة ليست مبنية بواسطة سلسلة من الحركات ، ومن ثم فليست الخاصية الأساسية للحركة هى النمو أو التطور لى تصل الى التحقق بل هى أن تتأثر وتواصل الى ما لا نهاية « (٢٩) •

١٠ — وأخيراً فان الحركة عند هوبز متجانسة فهو ينظر الى جميع الحركات ، ببساطة ، على أنها صورة معينة من تغير فى المكان ، ومن ثم تختفى تفرقة أرسطو بين الحركة الطبيعية والحركة العنيفة Violent فهما ، بمعنى ما ، يدخلان تحت مبدأ الضرورة الذى يشمل الكون كله

(28) Thomas A. Spragens, Jr : «The Politics of Motion : The World of thomas Hobbes» p. 66.

(29) Ibid, p. 67.

فى نظر هوبز ، ذلك لأن جميع الحركات فى عالم هوبز ، تشكل مزيجاً تصويرياً يناظر التصور الأرسطى لل تلقائية أو الصدفة ، أعنى الحركات العارضة ، والأشياء التلقائية عند أرسطو هى الأشياء التى تتحرك بغير سبب • والحركة عند هوبز آلية لها والحياة نفسها كذلك : « لماذا لا تقول ان جميع الآلات automata (الآلات التى تتحرك بذاتها بواسطة الزنبرك والعجلات مثل الساعة) لها حياة صناعية • • » (١٠) • أغلب الظن أن أرسطو سوف يجيب عن هذا السؤال بقوله : لأن الحياة تتضمن صراعاً غرضياً فى حين أن الآلية لا تتضمن ذلك غير أن هوبز سوف ينظر الى هذه الاجابة على أنها عود الى غائية الحركة عند أرسطو ! • لقد تخلى هوبز كذلك عن تفرقة أرسطو بين الحركة الآلية والحركة الطبيعية فى نفس اللحظة التى تخلى فيها عن القسمة الثنائية بين الحركة والسكون • الحركة العنيفة عند هوبز هى حركة عجلة ، أما الحركات الطبيعية فهى كلها حركات آلية !

ويطبق هوبز فكرته عن الحركة الآلية التى لا غرض لها على جميع أنواع الحركات ، فالحركة تحكم زواهر الكون جميعاً ، وهى فى رأى هوبز الواقع الحقيقى كله ، وذلك على خلاف ديكارت الذى تصور الكون تصور آلياً ، وفى حركة هندسية ، لكنه أخرج الله منه كما أخرج نفسه ، فأدى ذلك الى محيرات والغاز بين الفلاسفة عن العلاقة بين هذين « الشبحين » (الله والنفس) وبين ماكينة العالم ! أما هوبز فعلى الرغم من عدائه للاسكولائية فقد شارك أرسطو فى نظرفته الواحدية الى العالم •

ثالثاً — خرافة الجوهر اللامادى :

١١ — أعجب هوبز ، انن ، بفكرة المادة المتحركة التى قال بها جاليلو وأراد أن يمد نطاقها الى العالم كله • لكن لئن كان من السهل

قبول هذه الفكرة بالنسبة للعالم الطبيعي — أعنى بالنسبة للمادة الجامدة — فكيف يمكن أن تنسحب كذلك على العالم العضوى ؟ ! أعنى كيف يمكن أن نفسر الحياة بناء عليها ؟ ! بل أكثر من ذلك كيف يمكن أن تنسحب على مجال الانسان فنفسر بها الروح أو النفس أو الذهن — الخ ؟ !

الحق أن هوبز يذهب الى أنه ليس ثمة فارق فى « النوع » بين هذه المجالات جميعاً ، وذلك لأنه يفسر كل شئ فى الكون تفسيراً مادياً واحدياً لا أثر فيه للثنائية — وقد كانت تلك نقطة خلاف قوية بينه وبين ديكارت كما ذكرنا — ولقد ساعدته أبحاث « هارفى » الذى كان طبيباً للملك جيمس ثم الملك شارل الأول فى استكمال هذه الصورة المادية الشاملة • يقول : « أخيراً جاء علم الجسم البشرى • أكثر جوانب العلم الطبيعى نضجاً • وكان أول من اكتشفه بحكمة بالغة مواطننا دكتور هارفى هيبب الملك جيمس والملك شارل فى كتابه « دورة الدم » Circulation ثم كتابه « منشأ الكائنات الحية • • » (٣١) وهكذا استطاع تحت تأثير هارفى أن يفسر الحياة تفسيراً مادياً ويرد الفسيولوجيا الى علم الطبيعة • ومن هنا ذهب الى أن « الحياة نفسها ليس سوى حركة • • » (٣٢) متسقاً مع فكرته الميتافيزيقية العامة « وأصل الحياة موجود فى القلب • • » (٣٣) « والحياة هى حركة الأعضاء • • » (٣٤) •

١٢ — وعلى هذا النحو كانت الحياة هى حركة الدم فى الجسم أما الآيات « المجازية » التى وردت فى سفر التكوين ، والتى قد يفهم

(31) Thomas Hobbes : English works Vol. 1, p. VIII.

(32) T. Hobbes English works vol. 3, p. 51 (Leviathan-Fontana Edition 97).

(33) T. Hobbes : English works Vol I, p. 406.

(34) T. Hobbes : Leviathan : Introduction.

منها أن « الحياة » عنصر مختلف عن المادة ، وأنها من « نوع » مختلف عن الجسم البشرى كآلية التي تقول : « وجبل الرب الاله آدم تراباً من الأرض .. ونفخ في أنفه نسمة حياة فصار آدم نفساً حية » (الاصحاح الثلثي آية ٧) فهي لا تعنى أكثر من أن الله وهب آدم « الحركة الحية Vitalmotion » اذ ينبغي علينا - فيما يرى هوبز - أن لا نظن أن الله خلق أولاً « نسمة الحياة » على نحو منفصل ثم نفخها في آدم بعد أن خلقه ، أعنى أنه أضاف الى جسمه عنصراً جديداً يختلف عن « المادة » التي يتكون منها هذا الجسم ، ان الله ، فيما يرى هوبز ، خلق الانسان كائناً حياً على نحو مباشر ، انه يخلق « الجسم الحى » . والكتاب المقدس نفسه يقول : « هو يعطى الجميع حياة ونفساً وكلشئ » (أعمال الرسل : ١٧ - ٢٥) أعنى أنه يخلق الجميع « كائنات حية » مباشرة .

١٢ - الحياة في تفسير هوبز هي اذن « حركة مادية » وليس ثمة شئ متميز عن المادة في الكائن الحى ، ان الحياة هي على وجه الدقة « تدفق الدم في الجسم الحى » . ولقد أيد الكتاب المقدس نفسه هذا التفسير . عندما قال ان « الحياة هي الدم » ثم حورها هوبز بتأثير هارفى الى « الحياة هي الدورة الدموية في الجسم » . فقد جاء في الكتاب المقدس « ان حياة كل جسد هي دمه » - « اللاويين الاصحاح السابع عشر آية ١٤ » بل أكثر من ذلك أننا نجد الكتاب المقدس يوحد بين « النفس والدم » ! جاء في « تثنية الاستراع » : « لكن احترز أن لا تأكل الدم ، لأن الدم هو النفس فلا تأكل النفس مع اللحم » . (سفر التثنية ١٢ : ٢٣) ويعلق هوبز على هذه الآية بقوله انها تعنى أن الحياة هي الدم ، والدم هو النفس واذن فالحياة هي النفس (٣٥) . مع ملاحظة أن الحياة لا تعنى أكثر من « الجسم الحى » أو (المادة المتحركة !) ويستطرد هوبز رافضاً أية نظرية حول « النفس » بوصفها

(35) T. Hobbes : English works Vol. 3, p. 615.

جوهرأ مادياً يتميز عن البدن ويقوم بذاته يدخل فيه بال ميلاد ويخرج منه لحظة الموت . يقول ان النظريات التي تذهب بهذا المذهب قد أخطأت حين اعتمدت على بعض العبارات الغامضة أو المبهمة التي وردت في العهد القديم من الكتاب المقدس في الوقت الذي يعطينا فيه الكتاب المقدس كله معنى واضحاً على درجة من الوضوح كافية للغاية ! ان النفس في الكتاب المقدس تعنى باستمرار اما الحياة ، أو الكائن الحي ولا شيء أكثر من ذلك سوى الجمع أحياناً بين النفس والجسم في عبارة واحدة هي « الجسم الحي »^١ « في اليوم الخامس من أيام الخلق قال الله : لتفيض المياه زحافات ذات نفس حية ، وليطير طير فوق الأرض على وجه جلد السماء . فخلق الله الثناتين العظيمة ، وكل ذوات الأنفس الحية الدبابة التي فاضت بها المياه كأجناسها وكل طائر ذي جناح كجنسه » (الاصحاح الأول آية ٢٠) . ويقول ان هذه الآيات تدل على أن عمليات الخلق كانت مباشرة ، أعنى أن الله خلق « الكائن الحي » كله على نحو مباشر ، دون أن يكون ثمة انفصال بين « جسم ونفس » لأنه ليس ثمة شيء اسمه النفس ، ان النفس هي الدم ، والدم هو نفسه الحياة !

١٣ — وينتهي هوبز من ذلك كله الى إلغاء النفس كجوهر مستقل قائم بذاته ، ويحتج بذن الكتاب المقدس نفسه لو أنه في أي مكان منه كان يعنى بالنفس « جوهرأ لا ماديا » له وجود مستقل عن الجسم لكان معنى ذلك أن النفس ليست قاصرة على الانسان بل لابد أن تكون موجودة أيضا عند الحيوانات ، بل لابد أن تكون موجودة عند كل كائن حي مادامت هي التي تبعد الحياة في الجسد الميت ! وهذا خلط لا يقبله عاقل^(٣٦) . ان الآيات التي وردت فيها كلمة « النفس » ليست

(٣٦) لهذا رحب المفكرون بفكرة « آلية الحيوان » عند ديكارت : « كانوا يرون فيها وسيلة سهلة للتخلص من حيرة أوقعتهم فيها مسألة نفوس لحيوان : لانه اذا لم يكن بين الحيوان والانسان من فرق الا في الدرجة اليس يازم اما أن نسلم لكليهما بخلود النفس ، واما ان ننظر اليهما معا نظرنا الى آلات مقضى عنيها بالفناء ؟ » د . عثمان أمين « ديكارت » ص ٢١٠ حاشية ١ .

سوى آيات مجازية وهى لا تعنى شيئاً سوى الحياة ! أما القول بأن الانسان سوف يلقى به فى نار جهنم : « نثسا وجسداً » اذا ما ارتكب اثماً أو معصية ، فان ذلك لا يعنى أكثر من مركب « الجسم والحياة » معاً ! أعنى أنه سوف يلقى به حياً ، فى نار دائمة هى نار جهنم . » (٣٧) .

١٣ — الكون كله ، اذن ، بما فيه من نجوم ونباتات وحيوان وانسان ، ليس شيئاً أكثر من مادة خاضعة للحركة ! لكن لو صح ذلك ، أعنى لو كان الكون كله : « مادة فى حالة حركة » ، واذا كان ذلك يشمل الجماد والانسان والحيوان ، بل والروح والنفس ... الخ — فكيف يمكن اذن أن نفرق بين المادة الحية وغير الحية ؟ ! كيف نميز بين العالم العضوى وغير العضوى ؟ ! على أى أساس نقول هذه « مادة حية » .

وتلك « مادة جامدة » اذا كان الكل « مادة فى حالة حركة » ... ؟ !
الجواب عند هوبز أن أساس التفرقة هو : نوع الحركة ! فهو يذهب الى أن هناك نوعين من الحركة : الحركة الخارجية التى وصفها جاليليو فى « فزيقاه » ووضع لها قوانينه الشهيرة لا سيما قانون القصور الذاتى الذى يخبرنا أن الجسم يميل الى الاحتفاظ بحالته من الحركة أو السكون ما لم يأت مثير خارجى فيدفعه الى تغيير هذه الحالة أو تعديل مساره .
ومثال هذه الحركة الخارجية : حركة كرة البلياردو التى تجرى على المائدة وتظل محتفظة بحركتها حتى تأتى قوة خارجية تجعلها تغير هذه الحركة ، وهذا اللون من الحركة يمكن لنا أن نلاحظه فى ظواهر الطبيعة بكثرة شديد (٣٨) .

١٤ — أما النوع الثانى من الحركة فهو الحركة الداخلية وهى التى لا نراها عادة ، ومثال لها الحركات التى تحدث داخل الكائن الحى .

(37) Ibid.

(38) D.D Raphael : op. cit. p. 22.

صحيح ان الكائن الحى يخضع للحركتين معا ، فهو من حيث أنه جسم ما « يخضع للحركة الخارجية كجسم الحيوان الذى يقذف به من حالق فيكون مثل كرة البلياردو بغير اتجاه أو بغير حالته اذا ما صادفه عائق خارجى ، وفى استطاعتنا أن نلاحظ هذه الحركات الخارجية فى أى جسم حى ثم هناك الحركات الداخلية التى لا نستطيع مشاهدتها لأنها تحدث داخل الكائن الحى » .

١٥ — اذا كانت الكائنات الحية عموماً تتميز بلون خاص من الحركة هى الحركة الداخلية فان هذه الحركة نفسها تعود فتتقسم الى نوعين : — أما النوع الأول فيسميه هوبز بالحركة الحية Vitalmotions وهى موجود فى جميع الكائنات الحية وتتألف من العمليات البيولوجية التى تميز الكائن الحى عادة مثل « جريان الدم ، والنبض ، والتنفس ، والمزج ، والتغذية ، والاخراج .. الى آخره » (٣٩) . وهذه الحركات موجودة فى جميع الكائنات الحية بغير انقطاع من لحظة الميلاد حتى الموت .. (٤٠) .

ولا يقدم لنا هوبز قائمة كاملة بالحركات الحية ، ولا يعتقد أن ذلك أمر ضرورى . ولا يظن أن الأمثلة التى قدمها هى الأمثلة الوحيدة ولا هى التى تحمل الخصائص الجوهرية للحركة الحية . ولكنها مجرد نماذج أو أمثلة توضح هذه الحركات فحسب . ويبدو أن تصور هوبز للحياة بوصفها « حركة » ، مستمد من ملاحظة العمليات التى يقوم بها الجسم النحى طوال « حياته » أعنى التى تستمر مع الجسم مادام حيا ثم تتوقف اذا مات ، وهى تقرب من النظرية الوظيفية Functional Theory للحياة الآن والتى تذهب الى ان الحياة ليست « جوهراً » أو كياناً قائماً

• (39) T. Hobbes : English works vol. 3, p. 38.

(40) David p. Gauthier : The Logic of Leviathan p. 5 — 6
Oxford 1979.

بذاته يحل في الجسم ثم « يفقد » منه بالموت • ان الحياة هي مجموع أوجه النشاط والوظائف التي تميز الكائن الحي عن غيره من موجودات العالم ، والحد الأدنى من هذه العمليات الذي لأبد من توفره لكي تكون هناك حياة هو : التكاثر ، والتكيف ، والتعويض الذاتي ، والقدرة على الاستجابة لتغيرات البيئة الى آخر هذه العمليات التي تدل على وجود حياد في الجسم • لكن هوبز لم يكن ينظر هذه النظرة « العلمية » الى الجسم الحي دائما ، وانما اعتقد ان وجود الحركة الحية هو ضرورة ميتافيزيقية يتطلبها الاطار العام الميكانيكي الذي استخدمه في جميع أبحاثه •

١٦ — اذا كان النوع الأول من الحركات الداخلية في الكائن الحي — وهو الحركة الحية — يوجد في جميع الكائنات الحية ، فان النوع الثاني لا يوجد الا في الحيوانات وحدها ، ولهذا أطلق عليه هوبز اسم الحركة الحيوانية animal motion ، لأن الحركة « الحية » خاصة بالحياة ولهذا فهي خاصة بالعمليات البيولوجية في كل كائن حي ، أما الحركة « الحيوانية » فهي خاصة بالحيوان فقط ولهذا يسميها هوبز أيضا بالحركة الارادية كتعريك ذراع أو ساق وهي عند الانسان : « يذهب ، ويتكلم ، ويحرك أي طرف من أطرافه بتلك الطريقة التي تخيلها بها في ذهنه لأول مرة .. » (٢١) .

١٧ — والفعل البشري هو لون من ألوان الحركة الحيوانية أو الحركة الارادية ، والانفعال البشري هو بداية للحركة الارادية • ويظهر أنه ليس ثمة أنواع للحركة خاصة بالانسان وحده • لأنه ليس ثمة فارق « جوهري » بين الانسان والحيوان ما دامت التفرقة الجوهرية لأبد أن تكون فرقا في نوع الحركة • قال حكيم الجامعة : « ان ما يحدث للبشر يحدث للبهيمة • وحادثة واحدة لهم : موت هذا كموت ذاك •

ونسمة واحدة للكل ، فليس للإنسان مزية على البهيمة لأن كلاهما باطل »
(سفر الجامعة ٣ : ١٩) وقد اقتبسه هوبز فى « التتين » ليبين أنه
ليس ثمة فارق جوهري فى الحركات ، وأن للحيوان حركات ارادية
كالإنسان تماما (٤٢) .

١٨ — على هذا النحو فسر هوبز الحياة فى الكائن الحى عموما
وعند الحيوان والإنسان بنوع خاص • لكن ماذا نفعل فى موضوع
الوعى ، أو الذهن أو الشعور ؟ ! هنا يواجه هوبز مشكلة أشد صعوبة •
لقد قاده نجاحه الظاهري فى الربط بين علم الطبيعة والفسولوجيا وفى
الجمع بين عمل جاليليو وهارفى الى الظن بأن هذا الانتقال نفسه يمكن
أن يمتد الى علم النفس •

دعنا ننظر لحظة ، فى تفسيره للادراك الحسى :

يعتد هوبز أن الادراك الحسى نفس نوع من الحركة ، ذلك أن
الموضوعات الخارجية تعمل على أعضاء الحس فتقوم بضغط مباشر
يتجه داخليا نحو المخ والقلب • وواضح أن السبب هو أن الموضوع
الخارجى نفسه عبارة عن مادة متحركة ، ومن ثم فعندما يلامس عضو
الاحساس فى جسمى فإن ذلك يؤدى الى أحداث تغيرات فى حركة
العضو ، وهى بدورها تؤدى الى تغيرات فى حركات الأعصاب وتواصل
الحركة فى الأعصاب سيرها نحو المخ والقلب ، وبلا كان للقلب جهاز
خاص ذا حركة قوية ، فإن الحركة الجديدة القادمة من خارج الجسم
تلقى مقاومة (تماما مثلما تقاوم « حركة الكرة ب » ، وحركة الكرة ا »
التي جاءت لتضربها على مائدة البلياردو) •

وفى الفصل الأول من التتين يصف هوبز هذه المقاومة بأنها
« ضغط مضاد » يقاوم الضغط القادم من الخارج أو هى محاولة من

(٤٢) قارن « التتين » المجلد الثالث من مجموعة مؤلفاته ص ٦٢٣ .

القلب للدفاع عن نفسه يقول : « سبب الاحساس هو جسم خارجي ، أو موضوع يوجد أمام عضو الاحساس المناسب لكل حاسة اما بطريقة مباشرة كما هي الحال في الذوق واللمس ، أو غير مباشرة كما هي الحال في الابصار والسمع والشم • ويظل الجسم الخارجى يضغط من خلال الأعصاب ، والأعضاء والأوتار الأخرى في جسم الانسان • ويواصل الضغط داخليا نحو المخ والقلب • وهناك تحدث مقاومة ، أو ضغط مضاد أو جهد يبذله القلب ليحمى نفسه ، وهو جهد يبذل نحو الخارج فتبدو وكأنها مادة من الخارج • وهذا الذى يبدو أو يظهر هو ما يسميه الناس بالحس sense • ويتألف بالنسبة للعين من الضوء Light أو اللون ذى الشكل • وبالنسبة للأذن من الصوت Sound • وبالنسبة للأنف من الروائح ، وبالنسبة للسان والحنك من الطعم ، وللبقية الجسم من الحرارة ، والبرودة ، والصلابة والنعومة وغيرها من الكيفيات الأخرى التى نسميها بالشعور .. » (٤٣) •

٢٠ — ينشأ الاحساس ، اذن ، من حركة الأجسام الخارجية التى تضغط على عضو الحس فتتجه الحركة نحو الداخل — المخ أولا ثم القلب ، حيث تلقى مقاومة (لأن المركز نفسه مادة متحركة) أو ضغطا نحو الخارج » ونحن نفترض أن موضوعات الحس موجودة في الخارج بسبب أن حركة المقاومة تتجه نحو الخارج » وهذه الحركة هي الاحساس sense فالاحساس اذن حركة ، ولما كان قانون القصور الذاتى عند جاليليو يقول ان ما يتحرك سيظل متحركا باستمرار ما لم يكن هناك جسم آخر يجعله يركن الى السكون » (٤٤) — فان معنى ذلك أن حركة الحس سوف تستمر حتى بعد زوال الموضوع الخارجى ، أو بعد أن تتباعد السيارة التى كنت أراها الآن ، وهذه الحركة المستمرة التى تتناقض بالتدريج نظرا لضغوط أخرى هي الخيلة Imagination

(٤٣) نفس المرجع السابق ص ١ — ٢ وطبعة فونتاننا ص ٦١ .
(44) T. Hobbes : English works Vol. I. p. 38 .

وعلى هذا النحو تظهر الأفكار التى ليست شيئاً آخر سوى « صور »
الموضوعات بعد ذهابها أما المخيلة فهى الوعى بتلك الصور Images
ففى استطاعتنا أن نتخيل ماذا كان فى أعضاء الحس ذات يوم ولم يعد
قائماً بعد • والذاكرة هى استرجاع هذه الصور •

٢١ — يبدأ الاحساس • اذن ، من حركة الأجسام الخارجية الى
الأعصاب الى القلب الذى هو مركز نشاط الحركات الحية ، وما دامت
الحركة قادمة من الخارج لتصادف حركة أخرى حية داخل الجسم
فلا بد أن تؤثر فيها ، أعنى فى الحركة الحية ، أو حركة دوران الدم —
وهذا التأثير اما أن يكون بالمساعدة أو الاعاقة ، فاذا ما ساعدت حركة
أعضاء الحس الحركة شعرنا بما نسميه : باللذة أو السرور ،
لكنها اذا ما عاقت هذه الحركة شعرنا بالألم (٢٥) •

٢٢ — دعنا نسير فى هذا الخط الحسى الكامل لنرى كيف يفسر لنا
هوبز : الرغبة أو الاشتهاء والنفور والارادة : فلنأخذ تجربة حية نمر
بها كل يوم :

افرض اننى أشعر بالجوع فما الذى يحدث فى هذه الحالة ؟ !
لابد أن نتفق جميعاً على أن معدتى فى حالة الجوع تكون فى وضع
مختلف عنها فى حالة الشبع • ان كل ما يحدث ، فى نظر هوبز ، تغير
فى حركات الأعصاب وحركات المعدة حيث تميل الحركة الحية الى
الإبطاء ! لكن هذه الحركات تظهر فى الذهن على أنها شعور بالجوع
أعنى بوصفها شكلاً من أشكال الألم أو شعور « بعدم الارتياح » والآن
افرض اننى عندما شعرت بالجوع ذهبت الى المطبخ ، وتناولت الطعام
وشبعت • اننا نقول اننى ذهبت الى المطبخ بسبب شعورى بالجوع ثم
نقول بعد ذلك اننى شعرت بالشبع بسبب تناولى للطعام • • ها هنا

جانب من النشاط الجسمي يسميه هوبز بالحركة الحيوانية animal (أو الارادية) التي تسببت في تجربة سيكولوجية أبعد • ويمكن للعملية السببية أن تسير من الذهن إلى الجسم أو من الجسم إلى الذهن (٤٦) •

على هذا النحو يفسر هوبز الرغبة في تناول الطعام : حركات حية animal في المعدة والأعصاب تسبب حركات حيوانية Amimal (أو ارادية) هي الذهاب إلى المطبخ وتناول الطعام • وإذا كانت الحركات الفسيولوجية الأولى تظهر في الذهن على أنها شعور بالجوع فإن الحركات الفسيولوجية الجديدة تظهر على أنها شعور بالشبع • ومن هنا كانت الحركات أو البدايات الصغيرة الأولى للفعل التي تتجه نحو الشيء تسمى « رغبة » أو « اشتها » ، أما إذا اتجهت إلى الابتعاد عن الشيء — كما هي الحال مثلاً عندما أجرى من المطر لأنني لا أريد أن أبطل ، فإنها تسمى نفورا • والرغبة والنفور حركات نوعية خاصة لا يسميه هوبز باسم الجهد • • endeavour وهو الاسم الذي يطلقه على البدايات المتصاعدة للحركة بصفة عامة • « والجهد Endeavour مصطلح في غاية الأهمية عند هوبز • • وهو يستخدمه عموماً ليبدل به على الحركات المتناهية في الصغر • وقد استعاره من علماء الفيزياء ثم طبقه على نحو عام ليعبر به القوة بين علوم ثلاثة هي: الفيزياء Physics والفسيولوجيا Physiology والسيكولوجيا Psychology « (٤٧) •

٢٣ — ان ما يتميز به الكائن الحي عموماً هو سعيه المستمر للبقاء وللحفاظ على حياته ، ومن المرجح أن هوبز هنا أيضاً يربط هذه الخاصية عند الكائن الحي بمبدأ جاليلو في القصور الذاتي الذي يقول ان المادة لو تركت لذاتها فإنها تميل إلى مواصلة الحركة أو السكون أي

(46) D.D Raphael op. cit. p. 24.

(47) R. Peters : Hobbes, p. 91.

الحالة التى هى عليها الآن ، ومهما يكن من شىء فان الكائن الحى يميل أو يتجه الى مواصلة الحياة واستمرار البقاء ، ومن ثم تراه يسلك طريقا تساعد على هذا الميل . وفى الوجود الواعى — مثل الانسان — يظهر هذا الميل الموجود لدى الكائن الحى عموما فى ذهن الانسان وشعوره بوصفه رغبة فى البقاء أو المحافظة على وجوده . والوجه الآخر من العملة فى هذه الحالة هو بالطبع النفور من الموت — ونرجو ان ننتبه جيدا الى هذه الحقيقة فسوف يقيم عليها هوبز فيما بعد بناء المجتمع والخروج من حالة الطبيعة . ومن ثم فان الرغبة فى البقاء والمحافظة على الحياة من ناحية والنفور من الموت من ناحية أخرى هما محركا السلوك البشرى كله . وفضلا عن ذلك فمادامت اللذة أو السرور هى علامة على « حيوية » عالية . والألم هو علامة على فقدان هذه الحيوية ، فان الرغبة فى الاستمرار فى الحياة وتجنب الموت تتضمن الرغبة أو اللذة والنفور من الألم ^(٤٨) . . . ومن هذا التفسير ينتج أن كل انسان يتجه نحو المحافظة على ذاته وتقويتها فحسب . فمواصلة الحياة السعيدة هى الأساس الطاغى للفعل البشرى ومن ثم فان الانسان أنانى بالضرورة ^(٤٩) . . . وعلى هذا النحو تظر فكرة الانانية عند هوبز التى أسىء فهمها كثيرا .

(48) D.D Raphael op. cit. p. 25.

(49) D.D Gauthier : The Logic of Leviathan p. 7.

الباب الثالث

فى الانسان أو السيكولوجيا

الفصل الأول : من الحس الى العقل

الفصل الثانى : فلسفة اللغة

الفصل الأول

« من الحس الى العقل »

« الفلاسفة النظرية لا ترفض المبدأ الذي يقول :
لا شيء في العقل لم يكن موجوداً في الحس والتجربة ،
لأن المبدأ نفسه يؤكد في جانبه الآخر أنه : ولا شيء
في الحواس دون أن يمر بالعقل .. » .

« هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ٨ »

أولا — الحس Sense :

١ — حاولنا فى الباب السابق كله أن نبرز عقلانية هوبز فى القسم الأول من فلسفته ، فتحدثنا فى الفصل الأول عن تحديده للفلسفة مجالا ومنهجيا : وأوضحنا كيف تم تحديد المجال بناء على معايير عقلية ، فكل ما لا يخضع فى دراسته للاستنتاج العقلى ينبغى حذفه تماما من مجال الفلسفة ، وهكذا راح فيلسوفنا يستبعد اللاهوت والايماى من نطاق الدراسات الفلسفية ، لكنه لم ينكر هذه الموضوعات ، بالطبع ، بل أنكر فحسب عقلانيتهما *Their Rationality* أو طابعها العقلى^(١) . انه يرفض ما يسمى « بالايمانية *Fideism* » أعنى الاعتماد على الايمان بدلا من العقل^(٢) . كما أنه يستبعد دراسة التاريخ ، والتنجيم ، والأشياء اللامتناهية التى لا منشأ لها . . يقول : « عندما نسمع الى كلمات مثل : اللامتناهى ، والأزلى ، والخالد ، فاعلم أنك مقبل على سماع لغو فارغ ، وضروب من الخلف واللامعقول »^(٣) . كذلك اتصحت لنا عقلانية هوبز فى منهجه التحليلى — التركيبى الذى استمده أساسا من مدرسة « بادوا » ، وهو منهج رياضى اعتمد عليه ديكارت أيضا .

٢ — اتصحت لنا عقلانية هوبز بوضوح فى البداية الأولى التى بدأ منها مذهبه عندما أفرغ بذهنه العالم من محتواه ثم راح يعيد ترتيبه عن طريق التصورات العقلية ، فكان المكان هو التصور الأول ،

(1) Michael Oakeshott : Hobbes : on civil Association P. 15 Oxford . Blackwell, 1975 .

(2) Ibid .

(3) Quoted by H. Hoffding: A History of Modern Philosophy, Vol . I, p. 272 .

ثم كان الزمان هو التصور الثانى وهما صورتان ذاتيتان للجسم . وهكذا وصل بنا الى الجوهر وأعراخه ومشكلة الكيفيات الأولية والثانوية . . الخ . وهذه البداية هي التي جعلت « هارولد هوفدنج H. Hoffding يقول : « هاهنا نجد أن الوعي المدرك يتخذ كنقطة بداية أصلية لكل معرفة ، وهو قول يذكرنا بالكوجيتو الديكارتي « أنا افكر ، إذن . أنا موجود Cogito , Ergo Sum » ، ولهذا ذهب تونى وناتورب Tonnies and Natorp الى أنه لا يمكن أن نحسب فلسفة هوبز وصفاً سليماً بقولنا أنها « فلسفة مادية » . ان هوبز لا يكون مادياً ، الا وهو يسير فى برهانه سيراً استنباطياً من تعريفاته الأولى ثم تختفى المادية كلما تقدم الاستنباط . . «^(٤) . ونحن لا نريد أن ندخل فى النزاع حول تسمية الفلسفة عند هوبز بالمادية أو المثالية ، ذلك لأننا نؤمن مع هيجل بأن كل فلسفة أيا كان نوعها لابد أن تكون « مثالية » بالضرورة . ذلك لأن الفلسفة لا تتعامل قط الا مع الأفكار فى أى من مجالات بحثها ، أن فلسفة هوبز التي تبدأ من « الجسم » أو المادة ، وغيرها من الفلسفات المادية ، تبدأ فى الواقع من فكرة المادة . . «^(٥) ولهذا فسوف نكتفى أن نبرز عقلانية هذه الفلسفة فحسب .

٣ — سوف ننتقل فى هذا الباب من العالم الكبير الى العالم الصغير ، من الكون الى الانسان فندرس الطبيعة البشرية كما يتصورها

(4) H. Hoffding : A History of Modern philos. Vol. I.p. 270.

(٥) قارن ما يقول هيجل : « المذهب المادى يجعل من المادة من حيث هي مادة ، العالم الموضوعى الحقيقى . لكننا مع المادة نسل فى الحال الى تجريد لا يمكن ، من حيث هو كذلك ، ادراكه ادراكاً حسيماً . بل يمكن ان يقال انه ليس هناك مادة ، ما دامت حين توجد لابد ان تكون شيئاً عيانياً محدداً باستمرار . . « موسوعة العلوم الفلسفية ص ١١٣ من المجلد الاول ترجمة د . امام غبىد الفتاح امام أصدرته دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ (العدد السادس من المكتبة الهيجلية) .

هوبز من منظور السيكولوجيا العقلية وكيف نشأ الكلام واللغة عند الانسان ، وهو يرى أن مثل هذه الدراسة هامة في دراستنا للدولة والمجتمع والأخلاق يقول : « ان التفسير السليم والواضح لأصول القانون الطبيعي والسياسي يعتمد على معرفة الطبيعة البشرية .. »^(٦) ويبدأ هوبز بعد ذلك في تقديم التعريفات كعادته يقول : « الطبيعة البشرية هي مجموع الملكات والقوى الطبيعية في الانسان مثل ملكة التغذية ، والحركة ، والتناسل ، والحس والعقل .. الخ » ونحن في العادة ، نقول عن هذه القوى انها طبيعية لأنها متضمنة في تعريف الانسان بأنه حيوان عاقل .. »^(٧) ثم يستطرد قائلاً « وأنا اقسم هذه الملكات الى قسمين : ملكات خاصة بالجسم ، وملكات خاصة بالذهن .. »^(*) وهوبز يحصر نفسه هنا طبقاً لمبادئه العامة في بحث الطبيعة البشرية على نحو ما تظهر لنا أي على أنها مجموعة قوى الانسان الطبيعية الجسمية والذهنية . ولم يحاول أن يقدم تفسيراً لأصل الانسان أو لمصيره .. انه يحاول بعد أن درس الكون ، أن يصف لنا بطريقة آلية أيضاً ، العلاقة بين الانسان ذي الكيفيات الذهنية والعالم المادي^(٨) . والحق أن هوبز لا يقف طويلاً عند الملكات الحسية التي يحصرها في ثلاث هي التغذية والحركة والتناسل ، ويكتفى بالقول بأن تشريحها تشريحاً دقيقاً ليس ضرورياً لغرضنا الحالي^(٩) . لكنه يتوقف عند ملكات الذهن التي يقسمها الى نوعين : معرفية .. Cognitive وقوى محركة Motive . أما النوع الثاني فقد سبق أن تحدثنا عنه في الفصل الثالث من الباب السابق (فقرة ١٤ وما بعدها)

(6) Thomas Hobbes : English Works, Vol . 4, p. I .

(7) Ibid, p. 2 .

(*) Ibid, p. 3.

(8) Gerge Croom Robertson : Hobbes , p. 122, AMS Press, New York 1971.

(9) Richard Peters : Hobbes, 102.

وهو القوى الارادية التى تتميز عن الحركة الحية Vital Motion الموجودة عند جميع الكائنات الحية . أما الحركات الارادية أو الحيوانية فهى خاصة بالحيوان فحسب كتحريك ذراع أو ساق أو لسان .. الخ . ولهذا فسوف نكتفى الآن بدراسة النوع الأول من ملكات الذهن أعنى القوى المعرفية .

٤ — القوى المعرفية هى التى تهمننا هنا ، وكثيراً ما يطلق عليها هوبز اسم قوى التخيل imaginative أو قوى التصور Conceptive وهى تبدأ من « الحس » ، الذى يحاول هوبز تفسيره ليصل الى العقل الذى يتميز به الانسان عن الحيوان ، وهو يحاول تفسير الحس بأن يبحث عن « المنشأ » أو الأصل الذى صدرت عنه « ظاهرة الادراك الحسى » ومعالجة هوبز للحس والتخيل تعكس اهتماماته الرئيسية ، فهو لم يحاول قط أن يستوعب الدراسات السيكولوجية للميكانيزمات الحسية المختلفة أو لانواع الخيال ، وطرح جانباً ، بسرور غامر الاشكالات الفلسفية المرتبطة بالاحساس والتى فتنت لب جون لوك ، وباركلى وهيوم فيما بعد . وكانت ملاحظاته المبعثرة حول هذا الموضوع تستهدف أساساً بيان أنه يمكن تفسير الحس والتخيل بناء على نظرية الحركة . وبعد أن يعرض نظريته فى الاحساس والتخيل ينتقل الى نظريته فى الكلام .. » (١٠) . كان هوبز اذن يستهدف تفسير الحس وهو يقول : « لقد اكتشفنا طبيعة الحس : أنه من الحركات الداخلية فى الشخص الحاس .. » (١١) فنحن أنفسنا موجودات مادية ذوات أعضاء حسية مادية ترد على مثيرات ومنبهات الأشياء المادية الخارجية . فكيف يتم ذلك ؟ : « الجسم الخارجى ، أو الموضوع الخارجى ، يضغط على العضو المعين المناسب لكل حاسة ، اما على نحو مباشر كما هى الحال فى حاستى الذوق واللمس ، أو من خلال وسيط كما هى الحال فى

(10) Thomas Hobbes : The English Works Vol. I p. 390.

(11) F. S. Mcneilly : 'The Anatomy of Leviathan, p: 31,

البصر والسمع والشم ، التي يتم فيها الضغط بتوسط الأعصاب ، والأوتار ، والأغشية الأخرى للجسم التي توصل الضغط الى الداخل نحو المخ والقلب مسببة هناك مقاومة أو ضغطاً مضاداً أو جهداً من القلب لانقاذ نفسه ، وهو جهد يبدو ، لأنه نحو الخارج ، كما لو كان شيئاً يقع خارجنا .. » (١٢) . وتكون نتيجة هذه الضغوط المستمرة على أعضاء الحس عندنا أن تترك آثارها في كل حاسة : ألوان مرئية عن طريق حاسة البصر ، وأصوات مسموعة عن طريق الأذن ، وطعوم مختلفة عن طريق الذوق .. الخ . أعني أن نجد في حوزتنا مجموعة كبيرة من الكيفيات الحسية الثانوية التي سبق أن تحدثنا عنها وقلنا انها « أعراض للجوهر » فهذه الكيفيات ليست موجودة في الأشياء الخارجية : « فمن الخطأ أن نظن أن الصوت ، والجلبة هما كيفيات للجرس أو الهواء ، وكذلك اللون أو الشكل .. » (١٣) فالجسم الخارجي عندما يؤثر فينا — أعني على أعضاء الحس — فانه يحدث ضرباً من الحركة لأن الحركة لا تحدث الا حركة .. (١٤) وتظهر لنا هذه الحركات على شكل صور ذهنية Phantasms ، وعلى الرغم من أنها ليست سوى حركات في جوهر داخلي هو الرأس ، فانها تحمل طابع التخارج بسبب الجهد الذي يبذله القلب نحو الخارج ، ومن ثم فان تعريف الحس عند هوبز هو كما يأتي : « الحس هو صورة ذهنية Phantasm أو خيال Fancy يحدثه رد فعل أي جهد نحو الخارج في عضو الحس ، بسبب جهد نحو الداخل يأتي من الموضوع ، ويستمر فترة من الوقت طالت أو قصرت .. » (١٥) .

(12) Thomas Hobbes : Leviathan P. 61 Fontana Edition & The English Works Vol 3, p. 2.

(13) T. Hobbes : The English Works, vol 4, p. 4.

(14) T. Hobbes. Leviathan, p. 62 - English works Vol. 3, p. 2.

(15) T. Hobbes : The English Works, Vol . I, p. 391.

٥ . — البدايات الأولى للمعرفة ، إذن ، هي الصور الذهنية Phantasms أى صور انحس والمخيلة كما يقول هوبز نفسه^(١٦) .
وهي صور أو خيالات تنشأ من ضغط الأشياء الخارجية على حواسنا كما ذكرنا فى الفقرة السابقة . والواقع أن هوبز يستخدم عدة مترادفات ليشير بها الى الآثار التى تتركها الأشياء الخارجية وحركتها فى ذهننا فهو يستخدم كلمات مثل « الظاهر Appearance ، والمظهر Seeming والظهور Apparition والتمثل Representation والمخيال Fancy ، والتصويرات Images ، والتصورات Conceptions

المخ . وهي كلها تعنى مضمون التجربة أو محتوى الادراك الحسى عوماً »^(١٧) — الذى يظهر ويختفى بالتأثير الآلى الذى تحدثه الأشياء الخارجية على الكائن الحى وردود فعل المخ أو القلب . والمهم أن هذه الخيالات الذهنية كلها هي « صور ذاتية » ، أعنى أنها لا تعبر عن حقائق العالم الخارجى : « لقد رأى هوبز مثلما رأى ديكارت فى عصره أن الحس هو مجرد مظهر ، أو مناسبة للتفاعل الميكانيكى بين الأجسام الخارجية والكائن الحى . ولقد سبق له أن شرح ذلك عندما فسر الكيفيات الحسية للجسم (الكيفيات الثانوية أو الأعراض للجوهر) وها هو الآن فى موضوع الحس يشرح لنا الطبيعة البشرية من زاوية سيكولوجية ويقدم برهانه على أكمل وجه . . »^(١٨) .

٦ — علينا أن ننتبه جيداً الى مجموعة الخصائص التى يتميز بها الادراك الحسى ، أو الاحساس ، عند هوبز ، ولعل أول خاصية هامة هي أننا لا نعرف « الجوهر » عن طريق الحس ، بل نعرف فقط كيفيات هذا الجوهر أو أعراضه وهي مجرد « مظهر » أو « ظاهر » أو صور

(16) Ibid, p. 66.

(17) F. S. McNeilly : The Anatomy of Leviathan, P. 31.

(18) G.C. Robertson : Hobbes, p. 125 (AMS, N. Y 197) .

ذهنية أو « خيالات » .. الخ • أعنى أنها لا تمثل حقائق خارجية مستقلة عن الذات التي تدركها : « ذلك لأننا لا نعرف الجوهر أو الجسم على نحو مباشر ، ولكننا نعرفه بحسب عن طريق الاشتتاج العقلى ، اننا لا ندرك على نحو مباشر سوى الكيفيات أو الأعراض ، أما الجوهر فليس لدينا صورة ذهنية عنه ، رغم أننا نستنتج أن هناك شيئاً وراء الكيفيات والأعراض .. » (١٩) • وهكذا سوف نجد لدينا ضربين من المعرفة وسوف نعود الى هذا الموضوع بعد قليل •

٧ — ان تفسير هوبز للحس هو جزء من نظريته العامة فى الحركة الآلية التى تسود الكون كله ، يقول بوضوح : « كل تغير حركة أو جهد فى الأجزاء الداخلية للشيء الذى تغير ومن ثم فان الحس ، فى الذات الحاسة ، لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير الحركة فى بعض الأجزاء الداخلية للذات الحاسة ، والأجزاء التى تتحرك على هذا النحو هى أجزاء أعضاء الحس .. وطبيعة الحس هى الحركة الداخلية فى الذات المدركة .. » (٢٠) • لكن اذا كان تفسير الحس ، وعملية الادراك الحسى كلها ، يعتمد على الحركة سواء أكانت الحركة الآتية من الأشياء الخارجية فى العالم أو الحركة التى تحدث بداخلنا ، فاننا يجب أن نعرف أن هذا النوع الأخير من الحركة لا نستطيع أن نعرفه ، رغم وضوحه ، إلا عن طريق الاشتتاج العقلى Ratiocination .. » (٢١) •

٨ — اذا كان هوبز يشرح لنا السمات الواضحة للادراك الحسى بنظريته الآلية فى الحركة ، فاننا ينبغى أن نكون على وعى بأن ذلك لا يعنى أن الادراك الحسى عنده هو مجرد رد فعل بسيط للأجسام ،

(19) H. Hoffding : AHistory of Modern Philosophy Vol. I p. 269.

(20) T. Hobbes : The English Work Vol IP. 389.

(21) Ibid. p. 70.

فهناك عنصر معرفي في الإدراك الحسي يظهر في عملية التجميع والاختيار والانتقاء التي نقوم بها ، فنحن بغير شك ، نختار وننتقي ونجمع في مجموعات ما هو موجود أمامنا في ضوء تجربتنا الماضية واهتماماتنا الحاضرة ، ولو كانت الاحساسات هي مجرد رد فعل بسيط لاحتاجت الى حضور دائم للموضوع الذي يحدثها ، ولزالت الصور الذهنية بمجرد زوال الموضوع . لكن الأمر على خلاف ذلك ، لأن أعضاء الحس تعطينا من ضرورة الاتصال المباشر بالأشياء ، ومن ضرورة حضور الموضوع الذي ندركه أمامنا باستمرار عندما تحتفظ بحركات الأجسام الخارجية التي تضغط وتثقب طريقها إلينا : « لأننا نعني بالحس عادة الحكم الذي تصدره على الموضوعات بواسطة صورها الذهنية أعني أن نقارن ونميز ونفرد هذه الصور الذهنية ، وهو أمر ما كان في استطاعتنا أن نقوم به ما لم تبق الحركة على العضو الذي حدثت فيه الصور الذهنية ، لبعض الوقت وتعيد الصور نفسها من جديد » (٢٢) . وهذا يعني أن للحس باستمرار « ذاكرة ملازمة له » وتصاحبه على نحو دائم وهي التي تسمح لنا بأن نقوم بعملية المقارنة والتمييز (٢٣) .

٩ — من خصائص الصور الذهنية أيضا أنها كثيرة ومتنوعة يقول هوبز : « علينا أن نلاحظ أولا أن أفكارنا وتصوراتنا الذهنية ليست واحدة باستمرار ، وإنما يظهر منها الجديد دائما ، ويختفي القديم وفقا لاستخدام أعضاء حواسنا الآن في موضوع معين ، وبعد قليل في موضوع آخر ، ومن هنا تظهر وتختفي . ومن هنا أيضا يبدو جليا أن بعض التغير يطرأ على الذات الحاسة » (٢٤) . وهذا التنوع هو الذي يسمح بعملية الانتقاء في الإدراك الحسي ، لأنه على الرغم من أن التمييز الحسي كان يكون مستحيلا بدون تنوع دائم للصور الذهنية ،

(22) Thomas Hobbes : The English Works, Vol, I. p. 393.

(23) R. Peters ; Hobbes, p. 104.

(24) T. Hobbes : English Works , Vol . I p. 390.

فإن طبيعة الحس هي من ذلك النوع الذي لا يسمح للإنسان أن يميز أشياء كثيرة مرة واحدة : « نفلراً لأن طبيعة الحس تعتمد على الحركة ، فإنه بمقدار ما تستخدم الأعضاء في موضوع واحد ، فإنها لا يمكن أن تتحرك بواسطة شيء آخر في نفس الوقت ، كأن تصنع من حركتهما معاً صورة ذهنية واحدة حقيقية لهما معاً في وقت واحد . » (٢٥) . وعلى الرغم من أن هناك تنوعاً مستمراً للصور الذهنية وهي عملية ضرورية للحس ، فإن الإنسان لا يستطيع أن يميز أشياء كثيرة في وقت واحد ، ذلك لأن عضو الحس : « بل كل جوانب عضو الحس التي تبدأ من جذور الأعصاب إلى القلب » لا يمكن أن تسلك في حركتها طرقاً مختلفة في وقت واحد ، بحيث تسلمنا إلى عدد من الصور الذهنية المتميزة .
إننا عندما نقرأ صفحة في كتاب مطبوع فإننا نأخذ الحروف منفصلة ، أما عندما ندرك الصفحة كلها ، فإننا لا نقرأ شيئاً (٢٦) .

١٠ - علينا أن نلاحظ أن هوبز يحاول مستخدماً منهجه التحليلي - التركيبي تفسير الطبيعة البشرية ، وهو يبدأ بالحس لأنه أبسط « وحدة » في عملية الإدراك ، إن جاز التعبير ، وهو « يفك » أفكار الإنسان ويقطعها لكي يبحث عن سببها ، ثم يعود إلى تركيبها - يقول في بداية « التنين » : « فيما يتعاق بأفكار الإنسان فإنني سوف أتناولها في البداية فرادى ، ثم أتناولها بعد ذلك مجتمعة ، أو من حيث اعتماد بعضها على بعض ، فإذا ما تناويناها فرادى وجدنا أن كل فكرة هي تمثل أو ظاهر لكيف ما ، أو أعراض الآخر جسم يقع خارجنا ويسمى عادة بالموضوع ، أعني الموضوعات التي تؤثر في العيون ، والآذان ، والأجزاء الأخرى من جسم الإنسان ، وبتنوعها في العمل تحدث تنوعاً في الظواهر ، والأصل بينها جميعاً هو ما ندعوه بالحس . » (٢٧) .

(25) Ibid, p. 394.

(26) G. C. Robertson : Hobbes , p. 137.

(27) Thoms Hobbes : Leviathan P. 61 & English Works Vol. 3, p. 1.

لكن اذا كانت المسألة آلية خالصة اعنى أن جسما خارجيا يضغط على العضو المناسب لكل حاسة سواء على نحو مباشر كما هي الحال فى الذوق واللمس أو على نحو غير مباشر كما هي الحال فى الرؤية والسمع والشم (٢٨) •• فان السؤال الذى يفرض نفسه الآن هو : أيعنى ذلك أن الانسان سلبى تماما ؟ ألا ينتبه الانسان الى أشياء دون أشياء ؟ ثم كيف يتغير الحس من شىء الى آخر ؟ الواقع أن هوبز يحاول تفسير ظاهرة الانتباه تفسيراً آلياً ميكانيكياً أيضاً : « فما أن يحرك فعل قوى من الأشياء الخارجية عضواً من أعضاء الحس ، حتى تبدأ الحركة من جذور أعصاب عضو الحس الى القلب ، وتسير فى مثابة على نحو متطرد وعاص بحيث تجعل عضو الحس على غير استعداد لتسجيل الحركات الأخرى ، ومن ثم فإننا نجد أن الدراسة الجادة لموضوع ما تأخذ على عاتقها استعداد الاحساس بجميع الموضوعات الأخرى الآن ، ذلك لأن الدراسة لا تعنى شىء آخر سوى الاستحواذ على الذهن ، أعنى حركة قوية يحدثها موضوع واحد على أعضاء الحس التى تصبح غافلة عن الحركات الأخرى كلها طوال استمرار تلك الحركة القوية •• » (٢٩) • ومن هنا يتضح ان كل جهد يقوم به عضو الحس نحو الخارج لا يسمى حساً Sense بل يسمى كذلك فقط ذلك الجهد الذى يبذل فى مرات متعددة ويكون قويا وتكتب له الغلبة والسيادة شيئاً فشيئاً على بقية الاحساسات الأخرى • انه ذلك الذى يحرمنا من الاحساس بالصور الأخرى ، ومثله هنا مثل الشمس التى تحرمنا من ضوء بقية النجوم لا عن طريق اعاقه فعلها ، بل بتعتيمها وحجب ضوءها بسبب بريقها المفرط ولعانها الأخاذ ، فكلما ظهرت الشمس وتلاأت كان لضوئها السيادة ، وتوارت النجوم الأخرى (٣٠) • وقل مثل ذلك فى الاحساس الذى يسيطر ويزيح بقية الاحساسات الأخرى •

(28) Ibid .

(29) T. Hobbes : 'The English Works, Vol. Ip. 395.

(30) Ibid, p. 396.

١١ — سبق أن ذكرنا أن جاليليو ، وليس هوبز أو ديكارت ، كان أول من أعلن أن الكيفيات الأولية أو الحقيقية هي الشكل والحجم والحركة أو السكون ، أما الكيفيات الأخرى مثل الحرارة ، والبرودة ، واللون والطعم ، والصوت ، فليست إلا أسماء نطلقها على ما تثيره الأشياء غينا من احساسات وهي لا تقوم في الأشياء بل في الموجودات الحاسة أو المدركة ولا وجود لها بدونها : لا صوت حيث لا أذن تسمع ، ولا لون حيث لا عين ترى . الخ . ولقد انطوى التمييز بين الكيفيات الأولية والثانوية على خطوة علمية هامة إذ أصبحت الأشياء التي لا تقبل القياس كالخصائص والكيفيات الثانوية غير موضوعية ، ولذلك فلا تؤلف موضوعاً للعالم . وبات من الضروري عدم الاكتفاء بما تقدمه الحواس الينا في اكتشاف الحقائق الطبيعية . معنى ذلك أن هذه النظرية كان لها أثر كبير في نظرية المعرفة الحديثة^(٣١) . وهذا واضح للغاية في نظرية الادراك الحسى عند هوبز فالكيفيات الثانوية التي تدركها الحواس هي مظاهر ذاتية لحركات الأجسام أو الجواهر التي تمتلك وحدها الكيفيات الأولية (أو الموضوعية) — ولقد ضرب هوبز المثل « باللون » محدداً النقاط التي يريد أن يعرض فيها فكرته عن « كيفيات الحس » أو الكيفيات الثانوية وهي أربع نقاط كما يأتي :

(أ) أن الذات التي يكمن اللون بداخلها ليست هي الشيء أو الموضوع المرئى .

(ب) لا شيء حقيقى Real يقع خارجنا مما نسميه باللون .

(ج) اللون مجرد « ظاهر » أو « مظهر » يقع بداخلنا نتيجة للحركة أو الاهتزاز الذى يحدثه الموضوع فى المخ أو أى جوهر داخلى فى الرأس .

(د) إذا كان ذلك يصدق على اللون بوصفه التصور الخاص

(31) Quoted by R. Peters : Hobbes, P. 106.

بالرؤية أو الابصار فان الحال هي نفسها بالنسبة للتصورات التي تنشأ من الحواس الأخرى فالذات المدركة هي الحاملة لهذه التصورات وليس الموضوع^(٣٢) .

ولقد قدم هوبز سلسلة من المبررات في « مبادئ القانون » ليدعم بها هذه النقاط ، كما انه لخصها في بداية « التتين » ، وهي كلها مبررات غير مقنعة ذلك لأنه لم يبين بوضوح وإيجاز ، فيما يرى رينشارد بطرس R. Peters ما الذي يهدف الى البرهنة عليه ، فكانت النتيجة أنه برهن أكثر مما ينبغي وأقل مما ينبغي في وقت واحد . لقد كان لب الدعوى التي يسوقها في موضوع الكيفيات الثانوية هي أن ما يبدو لنا على أنه كيفيات للموضوعات الخارجية هو في الحقيقة مجموعة من الصور الذهنية أو الخيالات Phantasms التي تحدثها في رؤسنا الخصائص الأولية لهذه الموضوعات الخارجية التي تتفاعل مع أعضاء الحس لكنها لا تمثل شيئا خارجيا . وهو يضيف لتدعيم هذه القضية أن وقائع مثل الصور المزدوجة ، أو انعكاسات الشمس على سطح الماء ، والصدى ، والضوء الذي يحدثه ضغط قوى على العصب البصري ، وكل ذلك قد يحدث صورا نظن أنها موجودة في الأشياء لكن ذلك غير صحيح : ففي بعض الحالات لا توجد أشياء ، وفي بعضها الآخر تبدو الأشياء كما لو كانت موجودة في مكانين وهو مستحيل ، ومن ثم يذهب هوبز الى أن الصور والألوان والروائح وغير ذلك من الكيفيات الثانوية انما توجد في « الذات المدركة » . لكن ذلك يبرهن على أمور أكثر مما ينبغي لأن الصور الموجودة عندنا عن انعكاس الشمس على صفحة الماء ، أو انعكاس القمر ، الخ تتم عن طريق إثارة العصب البصري ، والصور المزدوجة ، لها كلها امتداد وحركة . ومن هذه الناحية سوف تتساوى الكيفيات الأولية مع الكيفيات الثانوية^(٣٣) .

(32) Ibid , p. 107.

(33) Ibid ,p. 107.

١٢ — والواقع أننا لا نريد أن نقحم أنفسنا فى مدى صحة التفرقة التى شاعت فى القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر بين الكيفيات الأولية الثانوية ، لكننا نريد أن نبرز شيئاً واحداً فقط هنا هو أن ما تأتى به الحواس اليينا هو « مظهر » أو « صور ذهنية » أو « خيالات » ، أو أفكار ذاتية • أما الأجسام أو النجواهر أو الأشياء الحقيقية فهى توجد مستقلة عن ادراكنا لها ، وإذا أردنا أن ندركها فعلياً بالتفكير الرياضى الذى يستطيع وحده أن ينقل اليينا خواصها الحقيقية • وهذه الخواص هى التى تحدث فينا تلك « المظاهر » أو « الخيالات » فالأشياء الموجودة فى العالم على نحو حقيقى تقع خارجنا وهى تلك الحركات التى تسبب تلك المظاهر « (٣٤) • وهكذا ينشأ لدينا ضريان من المعرفة : الأولى آتية من الحس لكنها لا تنقل اليينا الخواص الحقيقية للأشياء ، والأخرى آتية من التفكير الرياضى والاستنتاج العقلى وهى وحدها التى نعرف عن طريقها الأشياء الحقيقية الموجودة خارجها كما نعرف خواصها • ومن المهم بالطبع لابرار عقلانية هوبز أن نقف قليلاً عند هذا الضرب من المعرفة لكننا نكتفى الآن بهذه الإشارة لنعود إلى الموضوع بعد قليل ، لأن علينا أن نتابع « الصور الذهنية » أو « الخيالات » أو « المظاهر » التى جاءت بها الحواس فننتقل إلى ما يسميه هوبز بالتخيل •

ثانياً — التخيل Imagination :

١٣ — قانون القصور الذاتى Law of Enertia هو الأساس الذى يستنبط منه هوبز فكرته عن التخيل ، وهذا ما يظهر لنا بوضوح من الفقرات الأولى فى الفصل الثانى من « التنين » الذى عقده عن « التخيل » فهو يبدأ بتقرير حقيقة لم يعد أحد يشك فيها الآن على حد تعبيره يقول : « لا يشك أحد الآن فى الحقيقة التى تقول ان الأشياء

(34) Thomas Hobbes : Elements of Law p. 6,

إذا كان ساكناً ، فإنه يظل ساكناً الى الأبد ما لم يحركه شيء آخر .
أما إذا ما كان في حالة حركة ، فإنه سوف يظل كذلك في حالة حركة الى الأبد ما لم يوقفه شيء آخر . على الرغم من أن السبب واحد أعنى ألا شيء يمكن أن يغير بذاته أو أن يغير نفسه أى لا يقوم هو نفسه بتغيير الحالة التي يكون عليها سواء أكانت حركة أم سكوناً « (٣٥) ، وإذا كانت الصور الذهنية تأتي نتيجة حركة من الأشياء الخارجية فتؤثر فينا وتحدث حركة داخلية . الخ ، فإن هذه الحركات ينطبق عليها ما ينطبق على حركة الجسم بصفة عامة أعنى أن الجسم بناء على قانون القصور الذاتي يميل الى الاحتفاظ بحالته ، فإن كان متحركاً ظل متحركاً ما لم يعيقه شيء آخر ، أعنى لابد أن تكون هناك حركة أخرى تحدث صوراً ذهنية جديدة ، وحتى في هذه الحالة فإن الاعاقة عادة لا تكون حاسمة فتوقف الشيء المتحرك في الحال ، وإنما هي تعمل على اعاقة حركته بالتدريج وشيئاً فشيئاً حتى تنتهي تماماً وتتوقف الحركة القديمة ، ويضرب هوبز لذلك مثلاً بتحريك الرياح للأمواج : « وتلك هي الحال التي نشاهدها في أمواج البحر ، فالرياح تهب قوية فتتحرك الأمواج بعنف ، لكنها عندما تتوقف ، فإن الأمواج لا تهدأ في الحال ، وإنما تحتاج الى فترة قد تطول قبل أن تكف هي الأخرى عن الحركة » (٣٦) . وذلك ما يحدث تماماً في حركات الأجزاء الداخلية في جسم الإنسان عندما يرى أو يسمع . الخ (٣٧) . بعد أن يختفى موضوع الرؤية أو مصدر الصوت . أو عندما يخلق المرء عينيه فإنه يظل محتفظاً بصورة الشيء الذي رآه ، وإن كانت الصورة تكون أكثر غموضاً وتعتماً من الأولى وهذا هو التخيل Imagination والكلمة مشتقة من التصوير الذهني Image الذي يحدث في حالة

(35) T. Hobbes : Leviathan, p. 63 and English works, Vol.

3 p . 3 - 4 .

(36) T. Hobbes : Ibid.

(37) Ibid .

الادراك الحسى سواء أكان ابصاراً أو سمعاً .. الخ ومن هنا يذهب هوبز الى أن التخيل ليس سوى الحس الذابل ؛ انه الاحساس الذى يذوى أو يذبل Decaying Sense وهو موجود عند الانسان وعند كثير من الكائنات الحية الأخرى سواء فى اليقظة أو النوم . غير أن ذبول الحس عند الناس فى حالة اليقظة ليس هو نفسه ذبول الحركة التى حدثت فى الحس ، وانما هو اعتمام لها بنفس الطريقة التى يعتم بها ضوء الشمس ضوء النجوم الأخرى ، فضاء النجوم وممارستها لقوتها لا تقل فى النهار عنها فى الليل . فهناك عدد كبير من الاحساسات تطرق طبلة الأذن أو العين أو أعضاء الحس الأخرى من الأجسام الخارجية ، لكن الحس الذى يطرق بقوة وتكون له السيادة هو وحده الذى نحسه ، ولما كان لضوء الشمس الغلبة والسيادة فاننا لا نتأثر بضوء النجوم^(٣٨) ..

١٤ — عندما تضعف الصور الذهنية فتتحول الى حس ذابل أو باهت يكون لدينا التخيل : « لكن هذه التخيلات نفسها يمكن أن تتحول ، عندما تذبل ، الى ذكريات » ومعنى ذلك أن الحس الذابل الباهت عندما يصبح ضعيفاً ماضياً يسعى بالذاكرة Memory ومعنى ذلك أن التخيل والذاكرة ، ليسا فى الحقيقة الا شيئاً واحداً ، لكنهما لاعتبارات مختلفة يحملان أسماء مختلفة .. ومجموعة من الذكريات تؤلف ما نسميه بالتجربة Experience «^(٣٩) » ويقارن هوبز بين الذاكرة وما يمكن أن نسميه بالحاسة السادسة يقول : « اذا تساءلنا : بأية حاسة سوف نلاحظ الحس ؟ فائنى أجيب : نلاحظه بالحس نفسه أعنى بالذاكرة ، التى تظل باقية فينا بعض الوقت . للأشياء المرئية ، رغم أن هذه الأشياء نفسها قد تكون اختفت ، ذلك لأن من يدرك

(38) T. Hobbes : Leviathan, P. 64 and English Works, vol. 3, p. 4 - 5 .

(39) T. Hobbes : Leviathan, p. 64 & English Works Vol 3 , p. 5.

ما سبق له أن أدركه فإنه يتذكر ..» (٤٠) • وتختلف الذاكرة عن التخيل فى شيء واحد فقط هو « أنها تفترض الزمن الماضى ..» (٤١) •

١٥ — يعود التخيل فينقسم بعد ذلك الى نوعين : أما النوع الأول

فهو التخيل البسيط Simple Imagination : « وأنا أعنى به ادراك الشيء كله مرة واحدة كما هى الحال عندما يدرك المرء شجرة أو حصاناً كان قد سبق له أن رآهما • أما النوع الثانى فهو الخيال المركب Compound Imagination وهو يعنى ادراك أجزاء على فترات متعددة كما هى الحال مثلاً عندما يدرك المرء مرة الانسان ثم يدرك فى فترة أخرى الحصان ثم يجمع بينهما فى مركب واحد هو قنطورس Centaur (وهو مركب خرافى بصفه انسان ونصفه حصان) « وعلى ذلك فعندما يركب المرء صوراً خاصة به مع صور خاصة بانسان آخر ، كما هى الحال عندما يتصور نفسه هيرقل أو الاسكندر ، على نحو ما يحدث كثيراً عند أولئك الذين يغمون بقراءة قصص الحب والمغامرات ، فليعلم أنه أمام تخيل مركب فذلك ليس سوى قصة خيالية يخترعها الذهن • وهناك أيضاً ضرب آخر من التخيل ينشأ فى أذهان الناس حتى فى حالة اليقظة من انطباع هائل يحدث فى اللبس : كما هى الحال فى التحديق فى الشمس ، فان مثل هذا الانطباع يترك صورة الشمس أمام أعيننا فترة طويلة بعده • كذلك يحدث أن يظل المرء يتطلع الى الأشكال الهندسية فترة طويلة وينتبه اليها بقوة ، ثم تراه فى الظلام ، حتى وهو فى حالة اليقظة — يرى أمامه صور الخطوط والمستقيمات والزوايا • وهذا ضرب من الخيال ليس له اسم خاص لأنه لا يقع كثيراً فى حياة الناس ..» (٤٢) •

١٦ — وربما كان الجانب الممتع فى دراسة هوبز لموضوع التخيل

هو تفسيره لسلسلة التفكير ، فلا شك أن الصور الذهنية ، والتصورات

(40) Thomas Hobbes : The English Works, Vol. 1, p. 389.

(41) Ibid, p. 398.

(42) T. Hobbes : Leviathan , P. P. 64 - 65 & the English

هى أفكار ، والتخيل هو ما نسميه بالتفكير — بمعناه الواسع — لكن لماذا تعقب فكرة أخرى ؟ لقد طبق هيوم Hume فيما بعد تفسيراً آلياً لهذه العملية فذهب الى أن الأفكار ذرات ذهنية ترتبط حقاً بميادىء التداعى بطريقة مشابهة لذرات نيوتن Newton التى ينجذب بعضها الى بعض بفعل مبدأ الجاذبية . أما هوبز فقد تأثر بأرسطو رغم اهتمامه الشديد بالعلوم الجديدة فى عصره ، فعلى الرغم من تقديمه للتفسير الأرسطى بطريقة توحى أنه يرتبط بنظرية الحركة فمن الواضح أن الأثر الأرسطى بارز أكثر من الميكانيكا^(٤٣) . يقول : « فى الحركة المتصلة لأى جسم من الأجسام ، فإن الجزء يعقب الجزء الآخر عن طريق الالتحام أو التمسك Cohesion »^(٤٤) . الحركات التى تظهر كصور تصبح لها الغلبة فى نفس الترتيب الذى ظهرت عليه عندما نشأت فى الحس لأول مرة : « تلك الحركات التى تعقب الواحدة منها الأخرى مباشرة فى الحس ، تواصل نفس الترتيب أيضاً بعد الحس ، وما أن تظهر الحركة الأولى من جديد وتحتل مكانها حتى تظهر الأخرى أيضاً عن طريق الترابط أو التماسك by Coherence أى ترابط المادة المتحركة على نحو ما يسقط الماء على منضدة مسطحة ويسير فى أى اتجاه توجهه اليه أصابع المرء »^(٤٥) . ومعنى ذلك أننا ندرك الأشياء ، عادة فى سياقات مختلفة تجعل أفكارنا تعقب الواحدة منها الأخرى بحيث لا تسير سيراً عشوائياً ، لأن الأفكار الأخرى التى تعقبها تنتمى الى نفس السياق ، فمثلاً لو أننى رأيت حصاناً ثم محراثاً ، فاننى أميل الى التفكير فى المحراث عندما تظهر صورة الحصان مرة أخرى^(٤٦) .

١٧ — وتداعى الأفكار ينقسم الى نوعين : أما النوع الأول فهو

(43) R. Peters : Hobbes p. 113 .

(44) T. Hobbes : The English Works, Vol, I, p. 398.

(45) Hobbes : Leviathan P. 69 and The English Works Vol. 3. p. 11 - 12 .

(46) R. Peters . Hobbes p. 114 .

فكر غير موجه Unguided وبغير تخطيط ، انه يفتقر الى فكرة مسيطرة تقود الأفكار التي يعقب بعضها بعضاً • وهوبز لا يستخدم تعبير تداعى الأفكار « ليصف اعتماد فكرة على فكرة أخرى ، كلا ، ولم يحاول أن يضع مبادئ مثل : التشابه ، والتجاور الزمانى والمكانى التي يظن الكثيرون أنها موجودة بطريقة ضمنية • بل كانت لديه البصيرة التي جعلته يرى أن مثل هذه السلسلة من الأفكار ليست بذات قيمة أو أهمية اذا ما قورنت بتلك الأفكار التي تنظمها رغبة أو خطة • ان ما كان يحتاج اليه المفكر فى القرن السابع عشر هو قدر الشفافية يمكنه من أن يعرف أن الأفكار غير المنظمة ظاهرياً يمكن أن تحكمها الرغبة ، لأنه لم يكن أحد يظن فى هذه الحقبة ، أن الرغبة يمكن أن تكون كامنة أو لا شعورية، وكما أن كثيرين انتقدوا أرسطو وتوما الأكويني لأنهما لم يقرأ دارون ، فان كثيرين أيضا انتقدوا هوبز وهيوم لأنهما تجاهلا فرويدا Freud « (٤٧) •

١٨ — أما النوع الثانى من تداعى الأفكار فهو التسلسل الذى تنظمه رغبة أو خطة • ولا شك أن جانباً من تفسير هوبز للتفكير المنظم يدين به لفكرة الرواية عند أرسطو ، أما الجانب الآخر فقد أصلح به هذه الفكرة : فالرغبة هي نهاية معينة أو هدف محدد يجعل سلسلة الأفكار مترابطة ويحدد المضمون الذى يناسبها • وتعود سلسلة الأفكار المنظمة فتتقسم الى نوعين رئيسيين : أما الأول فهو النوع الأرسطى الكلاسيكى « عندما تكون هناك نتيجة متخيلة نبحث عن اسبابها أو عن الوسائل التي أحدثتها ، وهذا النوع موجود عند الانسان وعند الحيوان على السواء • • » (٤٨) • وهوبز يضرب أمثلة بمن يعرف مكاناً محدداً يبدأ فى إطاره البحث عن شيء مفقود بنفس الطريقة التي يكتسب بها المرء

(47) Ibid . p. 114 - 115 .

(48) I. Hobbes : Leviathan, P. 70, and The English Works, Vol, 3. p. 14.

غرفة بحثاً عن جوهرة ، أو مثل الجرو الذى يتجول فى الحقل حتى يعثر على رائحة ما ، أو مثل المرء الذى يقلب فى أحرف الهيجاء لكى يبدأ القافية ..» (٢٩) وهذا الضرب من البحث عن وسيلة فى سبيل الوصول الى غاية معينة يتشاركنا فيه الحيوان كما سبق أن ذكرنا . أما النوع الثانى من التفكير المنظم فينفرد به الانسان وهو الذى يسميه هوبز بالفطنة Prudence اذ ليس لدى الحيوان حب استطلاع بل انفعالات حسية طاغية وشهوات : كالجوع والعطش والرغبة الجنسية والغضب .. الخ (٥٠) . ونحن فى حالة الفطنة لا نبدأ من غاية ، انما نبدأ من فعل يقع داخل حدود قدراتنا ونستخدم مخزون خبراتنا فى تأمل نتائجه المحتملة : تماماً كما يفعل من يتنبأ بخيوط الجريمة ماذا ستكون ، انه يستدل بما سبق له أن رآه ، وبما لديه من خبرات سابقة بحالات وقوع الجريمة على نحو ما حدثت من قبل ، فيكون لديه الترتيب القالى : الجريمة ، المحققون ، السجن ، القاضى ، المشنقة (٥١) . وتؤدى الرواية فى هذه الحالة الى نهاية لا موضع رغبة ولا موضوع خوف . وهذه المناقشة ، فى رأى بطرس R. Peters بالغة القيمة لتحليل أرسطو الذى كان يصور الناس وهم يمارسون حياتهم ولديهم غايات متعددة تغريهم وتقودهم وتدبرهم ، وذلك فى الواقع وجه واحدة فقط من العملة ، لأننا فى الأعم الأغلب لا نستطيع أن نفعل ما يفعله لاعبو الشطرنج فنخطط وسائل لغايات متعددة بطريقة مستقلة ، ولكننا نواجه مواقف

(49) Ibid .

(٥٠) هذا هو رأى بطرس انظر كتابه ص ١١٥ — وأن كنت أعتقد أن الحيوان يشاركنا فى جزء على الأقل من الفطنة ولهذا أخرجها هوبز من الفلسفة : « فالفطنة ليست جزء من الحكمة لأنها لم تحصل عن طريق الاستدلال ، وهى توجد عند الحيوان كما توجد عند الانسان ، سواء تسواء فهى ليست سوى تذكر تتالى الأحداث فى الماضى » . مجاد ٣ ص ٦٦٤ .

(51) T. Hobbes : Leviathan, P. 71 and The English Works Vol. 3. p. 14 - 15.

نخطر فيها الى الفعل ، والروية تعمل هنا فى غير وضوح ما لم تعتمد
فى رأى هوبز على تجاربنا السابقة^(٥٢) .

ثالثا — الأحلام Dreams :

١٩ — يمكن أن نقول أن موضوع الأحلام هو أحد الموضوعات
التي اهتم هوبز بدراستها فى السيكلوجيا بوصفها امتدادا لظاهرة
التخيل يقول : « التخييلات أثناء النوم هى ما نسميه بالأحلام Dreams
وهذه الظاهرة مثلها مثل بقية التخييلات الأخرى كانت من قبل فى
الحس اما على نحو كلى شامل أو على نحو جزئى .. »^(٥٣) . والحق أن
ظاهرة الأحلام قد سحرت هوبز حتى أنه كان مفتنا بها كما يقول بعض
الباحثين^(٥٤) . وفى اعتقادى أن هذا الاهتمام يبرز جانبا جديدا من
عقلانية هوبز ، ذلك لأنه كان يعتقد أن الأحلام مسئولة الى حد كبير
عن نشأة الايمان بالأشباح وإشاعة الأفكار الخرافية المتعلقة بها :
كما أنه بسببها نشأ الجانب الأكبر من الدين وسوف نعود الى هذا
الموضوع بعد قليل .

٢٠ — السؤال الآن هو كيف تنشأ الأحلام ؟ يجب هوبز بأن
الأعضاء الضرورية للحس وهى المخ والأعصاب تكون شبه مشلولة
فى النوم ، أو هى كالمخدرة ، وبالتالي لا تقوى على الحركة عندما تثيرها
الموضوعات الخارجية ، فلا تخيلات أثناء النوم ، أما الأحلام فهى تنشأ
من اهتزازات فى الأعضاء الداخلية فى جسم الانسان وهى أعضاء
تظل ، لارتباطها بالمخ ، محافظة على نفس حركتها فتظهر التخييلات
التي كان المرء قد سبق أن أدركها على نحو ما كانت تظهر فى اليقظة

(52) R. Peters : Hobbes. p. 115 .

(53) Thomas Hobbes : Leviathan. p. 65 and English Works,
Vol. 3. p. 6 - 7.

(54) 'The Encyclopædia Of Philosophy, Vol. 4, p. 37.

فيما عدا أن أعضاء الحس الآن مخدرة • ولا شك أن الأحلام تكون واضحة نظراً لغياب 'لحس' ، ولأنه لا توجد موضوعات جديدة تثير الأعضاء الحسية ، فليس هناك موضوع جديد يسيطر وتكون له الغلبة بحيث يعمل على اعتام الإدراكات الأخرى ، ومن هنا فقد تبدو الأحلام أكثر وضوحاً من أفكار اليقظة^(٥٥) • وهنا يثير هوبز نفس المشكله التي أثارت ديكارت في التأمل الأول من تأملاته ، وهي كيف يمكن لنا أن نفرق بين الأحلام واليقظة ، مادامت الأحلام يمكن أن تكون على هذه الدرجة من الوضوح ، بل انها تكون أحياناً أشد وضوحاً من اليقظة نفسها ؟ : « كم من مرة وقع لى أن أرى فى المنام أنى فى هذا المكان وانى لأبس ثيابى ، وانى قرب النار ، مع أنى أكون فى سريرى متجرداً من ثيابى • • »^(٥٦) • فكيف لى أن أتأكد أننى الآن فى حالة يقظة وليست حالماً ؟ هكذا تساءل ديكارت ، أما هوبز فهو يقول : « ذهب البعض الى أن التفرقة بين الحس والأحلام ، على نحو دقيق ، مسألة بالغة الصعوبة : بل ذهب آخرون الى أن ذلك مستحيل • غير أننى من جانبى ، عندما أجد اننى فى الأعم الأغلب لا أفكر أثناء الأحلام فى نفس الأشخاص ، باستمرار ، ونفس الأماكن ، والأشياء والأفعال على نحو ما أفعل فى حالة اليقظة • كما اننى لا أتذكر فى حالة الأحلام تلك السلسلة الطويلة من الأفكار المترابطة على نحو ما يحدث فى أوقات أخرى • ولا كنت ألاحظ ، فى الأعم الأغلب ، أثناء اليقظة ما فى الأحلام من خلف وعيث ، لكنى فى الوقت ذاته لا أحلم قط بخلف وعيث أفكارى فى اليقظة ، فاننى مقتنع تمام الاقتناع بأننى أثناء اليقظة ، فاننى أعرف أننى أننى لا أحلم ، رغم أننى اعتقد أثناء الحلم أننى يقظان »^(٥٧) •

(55) Ibid

(٥٦) ديكارت « التأملات فى الفلسفة الأولى » ص ٧٤ ترجمة الدكتور عثمان أمين مكتبة الانجلو المصرية .

(57) T. Hobbes : Leviathan, P. 65 & the English works, vol

3, p. 7 .

٢١ — ويرى هوبز أن هناك علاقة وثيقة بين الأحلام وحالة الجسم ، فالمصاب بنزلة برد يرى أحلاماً مفزعة ، وأفكاراً وصوراً لموضوعات مخيفة ، ولما كانت الحركة من المخ الى الأجزاء الداخلية ، ومن هذه الأجزاء الداخلية الى المخ متبادلة ، فان التأثير بينهما متبادل أيضاً ، فاذا كان الغضب يرفع درجة حرارة بعض أجزاء الجسم في حالة اليقظة ، فان ارتفاع الحرارة في نفس الأجزاء أثناء النوم يسبب الغضب ويثير في المخ صورة عدو ما • وبنفس الطريقة فكما أن الرقة الطبيعية أو الحنان في حالة اليقظة تحدث الرغبة ، والرغبة تجعل الحرارة تسرى في أجزاء معينة من الجسم ، فقل مثل ذلك في حالة حدوث حرارة أكثر مما ينبغي في أجزاء أخرى معينة من الجسم أثناء النوم تثير صوراً لضروب من الرقة والحنان سبق أن شاهدناها •• « (٥٨) •

٢٢ — ويذكر هوبز ، بصفة عامة ، خمس خصائص للأحلام :

الأولى : ليس في الأحلام ترابط أو ترتيب ، والأحلام تخلو تماماً من النظام وسبب ذلك أننا أثناء النوم نفتقر في الأحلام الى فكرة الغاية (٥٩) •

الثانية : لا نحلم الا بما هو مركب من الصور الذهنية التي كونها بالحس فيما مضى : « ففي صمت الحس لا توجد حركة جديدة من الموضوعات ، ومن ثم فلا صور ولا تخيلات جديدة ، بل مركبات من صور قديمة •• « (٦٠) •

الثالثة : الأحلام أكثر وضوحاً من تخيلات الانسان في حالة

(58) Ibid; P. 66 and the English works vol. 3, p. 8.

(59) Thomas Hobbes : the english works, vol. 1, p. 400.

(60) Ibid .

اليقظة والسبب غلبة الحركة الداخلية التي تضع الصورة الذهنية في غيب المثير الخارجى^(٦١) .

الرابعة : اننا فى الأحلام لا نتعجب من الأماكن التي نجد أنفسنا فيها ولا من المناظر التي نشاهدها ، والسبب أن التعجب يفترض مقدماً أن نقارن الماضى بما نحن فيه الآن ، فى حين أن جميع الأشياء تبدو فى الأحلام كما لو كانت فى الحاضر^(٦٢) .

الخامسة : اننا لا نلاحظ قط خلف وعبث حياة اليقظة أثناء النوم ، فى حين أننا نفعل العكس فى حالة اليقظة فنلاحظ خلف الأحلام وعبثها .
وفضلاً عن ذلك فنحن فى حالة اليقظة نادراً ما نعتقد أننا نحلم ، لكننا عندما نحلم نظن باستمرار أننا فى حالة يقظة^(٦٣) .

٢٣ — اذا كانت هناك علاقة وثيقة بين الأحلام وحالة الجسم كما ذكرنا منذ قليل فان هوبز يسير خطوة أخرى مفسراً ظاهرة « الأشباح » والرؤى وما الى ذلك من ضروب التفكير الخرافى ويردها الى هذا الارتباط نفسه ، فحالات الجسم ، كارتفاع درجة الحرارة مثلاً ، تسبب ظهور الغضب ، « مما يتسبب فى ظهور صورة العدو فى المخ » . « وهكذا نجد أن تخيلاتنا فى حالة النوم هى عكس تخيلاتنا فى حالة اليقظة ، فالحركة تبدأ فى طرف عندما نكون فى حالة يقظة ولكنها تبدأ فى الطرف المقابل عندما نكون فى حالة نوم » .^(٦٤) .
ومن ثم فكل من يذهب الى فراشه وفى ذهنه مجموعة من الأفكار المخيفة ، أو الشحنات النفسية المقلقة ، أو من يذهب الى فراشه دون أن يتخذ الترتيبات الخاصة بالنوم ، كأن ينام مثلاً بملابسه كاملة ،

(61) Ibid .

(62) Ibid; p. 401 .

(63) Ibid .

(64) Thmas Hobbes : Leviathan, p. 66 and the English works, ,Vol. 3, p. 8 .

أو يغفو وهو جالس على مقعده ، أو فى مكان بارد . الخ — قد ترد الى ذهنه خيالات غريبة أو أشياء مخيفة غير مألوفة ، يظنها شيئاً آخر غير الأحلام ، ربما لاعتقاده أنه لم ينم قط أو أنه كان يخلد الى النوم بصنعوبة بالغة ، وهكذا يعتقد خطأ ، ان فى أحلامه أشباحاً ، أو يحيل الحلم نفسه الى مجموعة من الأشباح ، وفى استطاعتنا أن نقول ان قصة ماركوس بروتس Marcus Brutus (٨٥ — ٤٢ ق م) هى مثال جيد على ذلك ، فقد انضم عندما نشبت الحرب الأهلية الى بومبى ضد قيصر ، وعندما انتصر الأخير غنا عنه وولاه أحد أقاليم المغال فأصبح بذلك مديناً بحياته ومنصبه لقيصر لكن كاسيوس أقنعه بالقضاء على قيصر ، فانضم الى مؤامرة قتله عام ٤٤ ق م ، ثم انتصر انطونيو وأكتافيوس على الجمهوريين عند فيلبى Philippi وانتحر بروتس عام ٤٢ ق م ، والواقعة التى يرويها هوبز والتى تسمى برؤى ماركوس بروتس حدثت فى الليلة السابقة على معركة « فيلبى » فقد كان بروتس فى خيمته حزينا مكتئباً مستغرقاً فى التأمل يزعجه رعب العمل المشهور الذى اشترك فيه عندما انضم الى مؤامرة اغتيال قيصر ، ولم يكن عسيراً ، والنوم يداعب جفنيه فى الليل ، والنسمة الباردة تدغدغ أطرافه ، أن يحلم بذلك الذى يعتدل داخل نفسه ويعمل الى اخفائه — لقد رأى بروتس « شبحاً مخيفاً يقبل عليه ، فأفاق ولعل خوفه جعله يستيقظ شيئاً فشيئاً ، واختفى الشبح تدريجياً أيضاً ، ولم يكن بروتس يعتقد أنه نام ولم يكن لديه ما يبرر ظنه أنه حلم فاعتقد أنه رأى شبحاً حقيقياً . ويمكن أن نفسر كثيراً من الحكايات والقصص من الأشباح على هذا النحو ، أن خيالنا القوي فى الظلام ، مع حالاتنا الجسمية التى يدعمها الخوف ، هى السبب الرئيسى لظهور الأشباح وما يرتبط بها من خرافة . » (٦٥) . وإذا كان من الصواب أن نقول ان المفكر العقلانى يحارب الخرافة : « ولا مكان فى مخططة لقوى خارقة

(٦٥) توماس هوبز « اثنين » ص ٦٦ من طبعة فونتانا انسالفة الذكر ومجموعة مؤلفاته الانجليزية المجلد الثالث ص ٨ — ٩ .

أو محل في عقله للاستسلام الغيبي •• وهكذا تنزع العقلانية إلى اسقاط كل ما هو خارق للطبيعة أو غيبي في الكون ، وتبقى فقط على الدائعي الذي يؤمن الفكر العقلاني أنه قابل للفهم في النهاية •• « (٦٦) • وإذا صح ذلك كله فلا بد أن نقول مع كرين برينتون Crane Brinton . « يجب ألا يذهب بنا النلن إلى حد الاعتقاد بأن ديكرت هو الفيلسوف العقلاني الوحيد خلال هذين القرنين (١٧ ١٨) ، وان جاز أن يكون خير مثال يعبر عنهم • ذلك أن هوبز الذي أسلفنا الحديث عنه كفيلسوف دولة التتين ، انما كان من نواح عديدة فيلسوفا عقلانياً كاملاً مثل ديكرت •• « (٦٧) •

٢٤ — بقي أن نسوق ، في موضوع الأحلام عند هوبز ، كلمة موجزة عن فكرته عن دور الأحلام في نشأة الدين ، رغم أننا سنعود في نهاية هذا الكتاب إلى الحديث عن أسباب نشأة الدين بشيء من التفصيل •

يذهب هوبز إلى أن جهل الإنسان أو عدم قدرته على التفرقة بين الأحلام ، والخيالات الأخرى القوية ، لا سيما ما أطلق عليه اسم الاشباح ، وهي الأحلام الناتجة عن اضطرابات نفسية أو جسمية « هذا الجهل هو السبب في نشأة الجانب الأكبر من الدين عند الوثنيين Gentiles في الأزمان الغابرة : فقد عبد الوثنيون كثيراً من الحيوانات الخرافية مثل الساطير Satyrs (٦٨) ، والحيوريات ، والطباء وما شابه ذلك • ويمكن أن ينطبق ذلك على ما يقول به السذج من الناس في أيامنا الراهنة ، عندما يزعمون رؤيتهم لجنيات ،

(٦٦) كرين برينتون « تشكيل العقل الحديث » ص ١٢٤ ترجمة الأستاذ شوقي جلال (عالم المعرفة أكتوبر ١٩٨٤) •
(٦٧) نفس المرجع السابق ص ١٤٧ •
(٦٨) احد آلهة الاغريق له ذيل وأذنا فرس وكان يتميز بولعه الشديد بانغماسه في اللذات •

أو أشباح ، أو عفاريت أو إيمانهم بقوى عند السحرة ، واننى لأعتقد أنه ليس لدى السحرة أية قوة حقيقية ، أما عقابهم ، وهو حق ، فانما يتم لإيمانهم الكاذب ، واعتقادهم الزائف ، أن فى استطاعتهم الحاق الأذى بالآخرين ، كلما رغبوا فى ذلك . ولقد تحول السحر الى تجارة ، وتحولت هذه التجارة الى دين جديد ، ان هؤلاء الأشرار يتعللون بحجة خادعة هى أن الله قادر على القيام بأفعال خارقة للطبيعة ، غير أن ذلك لا يبرر الايمان بأفكارهم ومعتقداتهم ، ومن واجب الحكماء أن يكفوا عن الايمان بهذه الأمور بل أن يحاربوها أينما وجدوها لأن العقل يجعل مثل هذا الايمان بالغ السذاجة . أن العقل يجبرنا على العكس أن نرفض الايمان بالأشباح ، والأرواح ، والعفاريت وغير ذلك من الأمور التى نشأت أساساً عن الأحلام ، وأذاعها وروج لها الأنبياء الكذبة ، والنبوءات الزائفة ، مع أن تطهير الذهن من هذه الخرافات يجعل الناس أكثر ميلاً لطاعة القوانين المدنية^(٦٩) . خلاصة القول أن : « دراسة هوبز للأحلام والأشباح تعطينا مثالا نموذجياً على ذهنه الصارم وعقله الحاد وحب استطلاعها الذى لا يعرف الراحة . كما تكشف لنا عن أن التراث الفلسفى الذى بدأه ديكارت سوف ينشغل بالوضع الابستمولوجى للحلم ، على اعتبار أن الأحلام تلقى ظلالاً من المشك على ثقنتنا بحياتنا اليومية ، أما هوبز فقد اعتبر الأحلام ، شأنه شأن أى انسان آخر ، مجرد أحلام كما حاول أن يفسرها مركزاً على ما فيها من جوانب غريبة غير مألوفة »^(٧٠) .

رابعاً — العقل والمعرفة الفلسفية :

٢٥ — حرصنا منذ بداية هذا الفصل أن نعرض للحس والتجربة وتفسير هوبز للنحواس والادراكات الحسية على نحو ما ذهب اليه

(69) Thomas Hobbes : Leviathan, p, 67 and the English works vol . 3, p. 9.

(70) Richard peters : Hobbes , p. 118 .

فيلسوفنا تماماً ، وأرجأنا مناقشة مدى انطباق لفظ العقلانية على هوبز حتى نصل الى الحديث عن العقل • والحق أننا نعذر أولئك الذين يرفضون احتساب هوبز ضمن زمرة العقليين على اعتبار أنه بدأ من الحس ، بل كان مغرماً بالحديث عن الادراك الحسى ... الخ فكيف يمكن أن يوصف فيلوسوف كهذا بالعقلانية ؟ ! وجوابنا ذو شطرين :

— الشطر الأول أن هوبز كثيراً ما كان يستهدف من الحديث عن الحس تفسير الحس ، والحواس ، أى استخدام المنهج الفلسفى (التحليلى — التركيبى) فى دراسة ظاهرة الحس ، وهذا هو السبب الذى جعله يبدأ كتابه « التين » — وهو كتاب مخصص أساساً للفلسفة السياسية ولدراسة المجتمع — بالحديث عن « الحس » ، فالفصل الأول الذى عقده هوبز عن « الحس » م كان يعبر عن تحليله للمجتمع الى ذرات هى أفراد البشر ، ثم تحليله لأفراد البشر ، أى الانسان الفرد ، كجهاز ، الى مجموعة من القوى الجسمية والذهنية ، أما الأولى فيقسمها الى ثلاث قوى : هى التغذية والحركة والتناسل ، وهى لا تستوقفه طويلاً • أما القوى الذهنية فهو يقسمها الى قوى معرفية وقوى محركة ، كما سبق أن رأينا ، والقوى المعرفية تبدأ من الحس وما ينتجه من « خيالات » و « صور ذهنية » وتمثلات ثم تسير منها الى التخيل ، والأحلام وأخيراً العقل • ذلك كله يعبر عن نموذج لاستخدام المنهج التحليلى ، لا ينبغى أن نقف عند جزء منه وهو « الحس » • أولاً لأن هوبز يشرح « منشأ » الحس ، أو السبب الكامن وراءه ، وهذا هو عمل الفلسفة فى دراستها لجميع الظواهر ، وثانياً : لأن النهاية التى ينتهى اليها من هذه البداية هى العقل •

— الشطر الثانى هو أن هوبز يقول بصراحة ووضوح أن هناك ضربين من المعرفة : احدهما آتية من الحس والأخرى من العقل ، والثانية هى المعرفة الفلسفية وهى المعرفة اليقينية •

٢٦ — والحق أن الفكرة التي تذهب إلى أن العقليين يستبعدون الحس والتجربة أداة للمعرفة تعطينا صورة غير دقيقة لهذا المذهب ، فلو أننا رجعنا إلى جنود المذهب العقلي الأولى عند اليونان لوجدنا أن المذهب يصل إلى قمته عند أفلاطون الذي يبدأ بمعرفة الحواس ، ويقسمها إلى معرفة هي أقرب إلى الوهم عندما تقتصر على معرفة الظلال والأشباح وما انعكس على سطح الماء والمواد الصقيلة اللامعة ، ثم معرفة الظن التي هي معرفة الأشياء الجزئية الحسية ذاتها التي كانت المعرفة الأولى انعكاساً لها . صحيح أن أفلاطون يطلق على هذين الضربين من المعرفة اسم « المعرفة الظنية » ويصعد منها إلى المعرفة العقلية (٧١) . رياضية وفلسفية وهي معرفة الفهم والعقل ، لكن ما يهمنا الآن إبرازه هو أن أفلاطون ، وهو من العقليين المتطرفين ، لم يستبعد المعرفة الآتية من الحواس والتجربة ، وإن لم يدخلها في المعرفة الفلسفة ، أما الأولى فهي « معرفة ظنية » ، وليست بالضرورة كاذبة لكنها في جميع الحالات لا تبلغ درجة اليقين التي يسعى إليها الفيلسوف ومن ثم فهي لا تشبعه ، لأن النموذج الذي تهفو إليه نفسه هو النموذج الرياضي ذو الحقائق الثابتة غير المتغيرة ، ومن ثم فالمعرفة اليقينية هي معرفة المثل الأزلية — معرفة العقل ، فليست المشكلة ، إذن ، أن الفيلسوف يبدأ من المعرفة الحسية أو أنه يعتمد على الحس ، لكن المشكلة الحقيقية هي أين يضع الحس وما يأتي به من معرفة في خارطة المعرفة الحقة ؟

٢٧ — معنى ذلك أن الاعتماد على الحس والتجربة وما يقدمانه من معلومات ومعارف ليس هو السمة التي يتميز بها الفيلسوف التجريبي ،

(٧١) قارن ما يقوله بطرس « تبني هوبز نفس موقف أفلاطون وديكارت ، فهو يفرق من ناحية ، بين التجربة التي تزودنا بالمعرفة التاريخية والفطنة Prudence وبين العقل الذي يقدم لنا المعرفة العلمية (الفلسفية) والحكمة . . . ريتشارد بطرس « هوبز » ص ٥٠ .

بل ان الفيلسوف العقلى قد يشاركه هذه البداية أيضاً ، والفرق بينهما أن الأول لا تنشطر المعرفة عنده شطرين (لأن العالم لا ينشطر من الناحية الأنطولوجية شطرين ظاهر وباطن) (٧١) • بحيث يكون الظاهر هو الحقيقة وهو ما تأتى به الحواس • أما الفيلسوف العقلى فعنده أن هناك خربين من المعرفة : الأولى آتية من الحواس ومن التجربة بصفة عامة (التجربة هنا هى التجربة الشخصية Experience أو الذاتية أى اعمال الحواس الخمس فى موضوعات العام الخارجى ، وليست التجربة العملية Experiment التى يجريها العالم فى معمله) — ومعرفة عقلية ، وهذه المعرفة الثانية هى المعرفة الفلسفية ، وهى المعرفة اليقينية ، وبعبارة أخرى الفيلسوف التجريبي يبدأ من الحواس وينتهى بالحواس لأن « محك » اليقين عنده ، هو فى النهاية ، العودة مرة أخرى الى الحواس • أما الفيلسوف العقلى فان مثله الأعلى هو اليقين الرياضى ، ولهذا فانه قد يكتفى باقامة البرهان العقلى على صحة قضية ما أو يردّها الى قضايا أخرى أكثر وضوحاً وبساطة يقبلها

(٧٢) لست اظن أن هذا الانشطار يؤثر على الواحنية المادية عند هوبز بحيث يجعلها ثنائية ، ذلك لأن الشرط الأساسى للثنائية هو ألا يكون من الممكن رد أحد العنصرين الى الآخر ، أعنى أن يتألف العالم من جوهرين مستقل كل منهما بخواصه عن الآخر تمام الاستقلال كما هى الحال فى ثنائية ديكارت بين الامتداد والفكر ، أو بين النفس والبدن • أما الجوهر عند هوبز فهو مادة أو جسم وأعراضه مادة كذلك أعنى أنها من طبيعة أنطولوجية واحدة • وربما قلنا أن خطأ هوبز يكمن فى نظره الآلية الى الجوهر وأعراضه، ولو أنه نظر اليهما نظرة جدلية ، كما سيفعل هيغل فيما بعد ، لوجد أنه من الضرورى للجوهر أن يتجلى فى أعراضه — كما أن الأعراض بتوورها لابد ان تتحول الى الجوهر ، ومن ثم سيكون ما هو موضوعى (الجوهر) ذاتى اينسا ، وما هو ذاتى (الأعراض) موضوعى كذلك ، وهكذا تنقضى الموضوعية والذاتية ، الأنطولوجيا والابستمولوجيا أى المعرفة والوجود على صعيد سواحد • قارن كتابنا « المنهج الجدلى عند هيغل » ص ٢٢٣ وما بعدها عن الفكرة الأولى ، وص ١٣٢ وما بعدها بصدد الفكرة الثانية • دار التنوير بيروت عام ١٩٨٢ •

العقل وتكون واضحة بذاتها على نحو ما فعل ديكارت في اليقين الأول الذي جعله أساس فلسفته (أعنى الكوجيتو) ، وعلى نحو ما فعل هوبز عندما جعل الحركة مسلمة أساسية يفرضها العقل ولا يمكن للحواس ادراكها لأنها هي نفسها سبب الحواس ، ومنشأ الادراكات الحسية ، بل ان الحركة هي السبب الأول الذي لا سبب له !!

٢٨ — كان أرسطو فيلسوفا عقلانيا بهذا المعنى ، رغم أنه من الفلاسفة الذين بدأوا من الحس ، وأولى احتراما للتجربة (أكثر بكثير من أستاذه) فأرسطو صاحب العبارة المشهورة : « ان الحواس نوافذ للمعرفة ومن فقد حساً فقد علماً » ومع ذلك فهو فيلسوف عقلي أكثر منه تجريبي ، ان جاز لنا أن نطلق هذه التسميات الحديثة على فلسفات قديمة دون أن تقع فيما يسمى بمغالطة المفارقة التاريخية ...

Anachronism (٧٣) • يقول و. ه. وولش W. H. Walsh « لقد كان أرسطو فيلسوفاً عقلياً Rationalist في تصوره للمعرفة والاستدلال ان لم يكن عقلياً في جوانب أخرى من فلسفته كذلك • فقد تأثر بعمق (الواقع أكثر من اللازم) شأنه شأن كثير من الفلاسفة العقلانيين بأنموذج الرياضيات • ولقد عرض مثله الأعلى للمعرفة العلمية في التحليلات الثانية Posterior Analytic التي يمكن أن نعقد بينها وبين « قواعد المنهج » عند ديكارت مقارنة مفيدة (٧٤) •

٢٩ — ينضم هوبز اذن ، الى فريق العقلانيين رغم أنه كثيراً ما يربك القارئ بعبارة كهذه : « الأصل المشترك بين جميع أفكار الانسان هو ما ندعوه بالحس ، لأنه ليس ثمة تصور في ذهن الانسان لم يكن في مبدئه ، كله أو جزءا منه ، قد تولد عن طريق أعضاء الحس • أما ما تبقى

(٧٣) وهي تعنى اطلاق مصطلح حديث مثل « الوجودية » مثلا على فلاسفة قدامى ، كسقراط لم يكن لهم به علم ..
(74) W. H. Walsh : « Reason and Experience » P. 14 Oxford at the Clarendon press 1947.

من الأفكار فهو مشتق من ذلك الأصل (٧٥) مما جعل بعض الباحثين يذهب الى القول بأن : « فكرة هوبز عن الحواس غريبة بعض الشيء ولكنها هامة ، فهو مثل ديكارت يعرف أن الحواس خداعة لكنه ليس لديه شيء من صوفية ديكارت عن قوى الذهن المنفصلة عن الحواس بل هو يحتفظ بارتباط الذهن بالحواس الذي كان قائما في المذهب الأرسطي وطوال العصور الوسطى » (٧٦) . وجعل آخرين يذهبون الى القول بأنه « ليس لدى هوبز فلسفة للادراك الحسى وكل ما فى الأمر أنه يقوم بتقديم مجموعة من الزاعم الدجماطيقية مغزها الوحيد أنها ترودنا بالاطار الذى يعرض فيه لنظرياته عن اللغة والمنهج » (٧٧) . والحق أن هوبز نفسه كان أحيانا يلجأ الى الحس كضرب من العقلانية ، ان جاز التعبير ، فى محاربة انحرافه . يقول : « هناك قصة قرأتها فى مكان ما عن شخص ادعى أنه شفى من العمى بمعجزة وكان قد ولد أعمى . وقد شفى على يد القديس ألبان St. Alban وغيره من القديسين فى المدينة المسماة باسمه (مدينة القديس ألبان) — ولقد كان هناك دوق جلوستر Duke of Gloucester وسمع بهذه القصة ، ولم يصدقها ، بل تشكك فى حقيقة هذه المعجزة . فسأل الرجل عن لون ما قائلا : ما هو هذا اللون ؟ وأجاب الرجل هو لون أخضر ، فكشف بذلك نفسه وعوقب على كذبه . اذ على الرغم من أنه يستطيع عن طريق بصره الذى استرده حديثا أن يميز بين اللون الأخضر واللون الأحمر وبقية الألوان التى قد يسأل عنها ، فإنه ليس فى استطاعته أن يعرف لأول وهلة أيها هو اللون الأخضر أو الأحمر أو أى اسم (٧٨) آخر » ، وينتهى هوبز من

(75) T. Hobbes : Leviathan, P 61 and English works, Vol. 3. p. 1 .

(76) Thomas A. Spragens . Jr. : The Politics of Motions : The World of thomas Hobbes p. 72 .

(77) F. S. McNeilly : the Anatomy of Leviathan p. 31.

(78) Thomas Hobbes : the English works, vol. 4, p. 26.

هذه القصة الى أن يقول : « بذلك نستطيع أن نقول أن هناك نوعين من المعرفة الأولى . هي معرفة الحس وهي معرفة أصلية Original والثانية هي معرفته حقيقة القضايا • وكيف تسمى الأشياء وهي مشتقة من العقل (٧٩) » • صحيح أنه يعود إلى أرباك القاريء بأن يطلق على النوعين اسم « التجربة » • • كلاهما هو التجربة : النوع الأول تجربة خاصة بآثار الأشياء التي تؤثر فينا من الخارج • والنوع الثاني تجربة تكون لدى الناس عندما يستخدمون أسماء اللغة استخداماً سليماً • • ونحن نسمى الأولى حين نسجلها في الكتب باسم التاريخ ، والثانية باسم العلم أو الفلسفة (٨٠) •

٣٠ — وإذا كانت عبارة هوبز السابقة تربك القاريء اذ يقول لنفسه كيف يمكن أن نعد غيلسوفاً عقلانياً وهو يقول : « ليس ثمة تصور في ذهن الإنسان لم يكن في مبدأ نشأته كله أو جزءاً منه قد تولد عن أعضاء الحس • • » — كيف تكون البداية حسية على هذا النحو ثم يقال إنه فيلسوف عقلي • • ؟ الحق أن هيجل ربما يساعدنا أكثر من غيره ، في توضيح هذه النقطة — يقول : « هناك عبارة قديمة تنسب خطأ إلى أرسطو ، ويقال إنها تعبر عن فلسفته تقول : لا شيء في العقل لم يكن موجوداً من قبل في الحس والتجربة • • Nihil est in intellectu quod non fuerit in Sensu ولا ترفض الفلسفة النظرية الأخذ بهذا المبدأ إلا عن سوء فهم له فحسب ، ذلك لأن هذه العبارة في جانبها الآخر ليست أقل تأكيداً للمبدأ الذي يقول :

(٧٩) نفس المرجع : « والأولى هي تجربة الواقع ، والثانية هي وضوح الحقيقة » الأولى تسعى بالفطنة Prudence والثانية يطلق عليها انقضاء والمحدثون اسم الحكمة Sapience الأولى يشاركون فيها الحيوان والثانية قاصرة على الإنسان وحده • • مجلة ٤ ص ٢٩ •

ولا شيء في الحواس دون أن يمر بالعقل ..

(٨١) . Nihil est in Sensu quod non fuerit in intellectu .

ومعنى ذلك أنه إذا قيل أنه ما من فكرة في عقل الانسان الا وكانت في الحس ، فان ذلك يثبت الجانب الذي نؤكدده وهو أنه لا يوجد تصور في الحس الا ويمر بالعقل ا

٢٠١ — على أن المهم هو تصنيف المعرفة ، فمهما يكن من أمر المعرفة الحسية ، وبالغا ما بلغت أهميتها عند هوبز فانها في النهاية تختلف عن المعرفة الفلسفية ، المعرفة اليقينية ، أعني أنك اذا ما اقتضرت على معرفة الحس فانك لا تكون في نظر فيلسوفنا قد وصلت الى الحقيقة : « ذلك لأن التفكير الفلسفي هو الاستدلال العقلي ، أن تفكر فلسفيا ، عند هوبز ، يعني أن تتعقل أو تستدل To Reason فالفلسفة هي الاستدلال ، وكل شيء يخضع لهذه الحقيقة ، وكل شيء مشتق منها وطابع الاستدلال هو الذي يحدد نطاق البحث الفلسفي وحدوده . وهذا الطابع هو الذي يضيف الترابط والمذهبية على فلسفة هوبز ، فالفلسفة في نظر هوبز هي العالم على نحو ما يتجلى في مرآة العقل ، والفلسفة المدنية هي النظام المدني . على نحو ما ينعكس في تلك المرآة . والعالم على نحو ما يرى في هذه المرآة هو ، بصفة عامة ، عالم الأسباب والنتائج ، عالم العلل والمعقولات . والسبب والنتيجة والعللة ، والمعلول ، هي مقولاته . والعقل عند هوبز غايتان متبادلتان : الأولى تحديد الأسباب الشرطية لنتائج معطاة ، والثانية تحديد النتائج الشرطية لأسباب معطاة » (٨٢) .

(٨٢) هيجل : « موسوعة العلوم الفلسفية » المجلد الاول ص ٦٠
ترجمة د. امام عبد الفتاح امام ، دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ (العدد
السادس من المكتبة الهيجلية) .

(82) Michael Oakeshott : Hobbes : on Civil Association p.
16 - 17 and the English works Vol. 1. p. 65 - 66 & p. 387.

(١٣ — هوبز)

٣٣ — هناك ، اذن ، ضربان من المعرفة يذكرهما هوبز بصراحة ووضوح ، حتى أننا نستطيع فى أية ظاهرة نقوم بدراستها أن نصل الى هاتين المعرفتين خذ مثلا الظاهرة السياسية : « ان من يتتبع مجريات الأمور السياسية فى دولة من الدول ويرى كيف سارت الأحوال فيها من مرحلة الازدهار الى مرحلة الانهيار والحرب الأهلية ، فإنه يستطيع أن يخمن عندما يرى مناظر الدمار والأطلال أنه ها هنا كان ثمة مجريات مماثلة للأمور السياسية أدت الى حروب أهلية مماثلة » (٨٣) غير أن عملية تسجيل « النتائج » التى ترودنا بخزين هائل من « الفطنة » Prudence يختلف اختلافا تاما عن معرفة « الأسباب » التى لا تكون ممكنة الا عن طريق الفلسفة وحدها ، فالقواعد التى وضعها « مكيافللى » للأمير فى كتابه المسمى بنفس الاسم هى مجموعة من النصائح التى تدل على الفطنة والتحوط Prudence (٨٤) استمدتها من دراسته لتاريخ « ليفى » Livy لكنها تختلف اختلافا تاما عن العلم الحقيقى للدولة ، اختلاف ترجمة ثوكيديدس التى قام بها هوبز عن تأليف كتاب « التنين » . اقد اعتقد هوبز أنه سار من الحس الثاقب

(83) Thomas Hobbes : Leviathan, P. and English works, Vol 3 p. 16 - 17 .

(٨٤) الفطنة أو التحوط أو التبصر Prudence يشاركنا فيها الحيوان ، وان كان بطرس St. Peters يقصرها على الانسان وحده انظر كتابه عن هوتز ص ٥١ و ص ٩٩ و ص ١١٥ . وانظر كذلك الموسوعة الفلسفية المجلد الرابع ص ٣٧ — ٣٨ (مادة هوبز) . وقد سبق أن أشرنا الى أن بطرس يجعل الفطنة ميزة للانسان . لكن الواقع ان الحيوان لديه ضرب من الفطنة والتبصر ايضا ، وربما كانت حجة من يقصرها على الانسان هو المخزون الهائل لدى الانسان من التجارب والخبرات الماضية وهى أساسية للفطنة ، وها هنا يتميز الانسان عن الحيوان بانفعل . ومع ذلك فليست الفطنة هى التى تميز الانسان عن احيوان ، فهناك حيوانات عمرها عام تلاحظ ما ينفعها بفطنة أكثر مما يستطيع طفل فى العاشرة — مجلد ٣ ص ١٦ .

بصدد الظاهرة السياسية في بلاده الى معرفة الفيلسوف التي هي المعرفة اليقينية (٨٥) .

٣٣ — ذلك يعنى أن المعرفة العلمية ، أو المعرفة الفلسفية تختلف اختلافا تاما ، عند هوبز ، عن المعرفة المستمدة من التجربة ، وكذلك عن المعرفة التي هي ضرب من الفطنة أو التحوط (وهي نفس التفرقة التي ذكرها ديكارت في مبادئ الفلسفة وقد أشرنا إليها من قبل) ، وهي كذلك تختلف عن المعرفة التاريخية : معرفة الوقائع المعطاة أو المغلفة . ذلك لأن المعرفة الصحيحة هي معرفة العقل وليست نتاجا للحواس ، ذلك لأن المعرفة الصحيحة تسمننا الى حقائق كلية ، شرطية في طابعها (وايست مالتة لمعرفة الحواس) كما أنها تسمح لنا بمعرفة الأسباب أعني الوصول الى المنشأ (٨٦) . ومن ثم فإن علينا ، اذا أردنا أن نصل الى المعرفة الفلسفية أن نتجاوز حدود التجربة الحسية (٨٧) .

٣٤ — ولا شك أن الانسان يتميز عن الحيوان في نظر هوبز بملكة العقل هذه وهي ملكة فطرية فينا فاذا كانت الكائنات الحية لا تشاركنا في كثير من الحركات الحية ، فان الحيوانات تشاركنا في الحركات الحيوانية أو الارادية ، ولهذا فانها تستخدم حواسها كما يفعل الانسان كثير من التجارب (رغم أن الانسان يحلو عليها بفطنته لكثرة تجاربه ، وقد تصل الى ضرب ولو بسيط من الفطنة أو الحيلة التي هي خلاصة ولمخزون خبراته) لكن الانسان يعود الى الامتياز الكامل على الحيوان لوجود ملكة العقل لديه فهو ينفرد بها دون سائر الحيوانات يقبل هوبز : « لقد سبق أن ذكرت أن الانسان يتميز عن الحيوانات الأخرى كلها بهذه الملكة ، وهي أنه عندما يتصور شيئا مهما يكن نوعه يكون

(85) R. Peters : Hobbes, p. 51 - 52 .

(86) R. Peters : op. cit. p. 52.

(87) M. Oakeshott : op ? cit p. 13.

قادرا على بحث نتائجه والآثار المترتبة عليه ، وأنا الآن أضيف درجة أخرى لهذا الامتياز وهي أنه يستطيع أن يرد النتائج التي وصل إليها الى قواعد عامة يسميها المبرهنات . Theorems . أعنى أنه يستطيع أن يستدل وأن يحسب لا فقط في العدد بل أيضا في كل شيء آخر يمكن أن يكون قابلا للجمع والطرح ^(٨٨) . والحق أن الاستدلال ، واستخدام العقل عند هوبز ، وكذلك التفكير الدقيق هو « جمع وطرح » ، وهي نفسها عمليات « الضرب والقسمة » — باختصار التفكير حساب ولا يقوى عليه سوى الانسان ^(٨٩) . وان كان هوبز يستطرد فيقول : « ان هذه الميزة تضعفها خاصية أخرى وهي خاصية الوقوع في الخلف واللامعقول Absurdity التي لا توجد عند أي كائن حي آخر سوى الانسان . بل ان أكثر الناس عرضة للوقوع فيها هم الفلاسفة والذين يعملون بالفلسفة ! حتى أنه ليصدق عليهم قول شيشرون Cicero يستحيل عليك أن تجد شيئا بالغ الحمق ، أيا ما كان خلفه وعبثه ، الا ويمكن أن تجده في كتاب من كتب الفلاسفة ! والسبب واضح هو أنك لا تجد واحدا منهم يبدأ الاستنتاج العقلي من التعريفات أو شرح الألفاظ التي يستخدمها وهو المنهج الذي يستخدم في الهندسة وحدها وهو منهج أدى الى نتائج لا خلاف عليها ^(٩٠) .

٣٥ — لكن اذا كان كل انسان قادر على التأمل لأن لديه العقل 'الطبيعي' Natural Reason ، أعنى أن كل انسان قادر على أن يستدل ، الى حد ما ، فان الفلسفة تحتاج الى سلسلة طويلة من الاستدلال ، وهذا ما يجعل معظم الناس يحدون عن طريق الجادة ويقعون في الخطأ بسبب نقص المنهج ^(٩١) » . وهذا ما جعلنا نقول مع بطرس Peters : ان الاستدلال لا يولد معنا مثل الحس

(88) Thomas Hobbes : Leviathan, p. 84.

(89) Ibid .

(90) idid; p. 84.

(91) T. Hobbes : The English works, Vol, I, p. 1.

والذاكرة وليس وليد التجربة مثل الفطنة أو الحيطة *Prudence* بل هو فن نكتسبه بالممارسة وبذل الجهد ، فلا بد لنا أن نتعلم

أولا : كيف نطلق الأسماء على الأشياء وكيف نقوم بعملية التعريف
ولا بد لنا أن نتعلم :

ثانيا : فن المنهج المنظم الذى يبدأ من الأسماء التى وضعناها الى القضايا أو العبارات التى تنتج من الجمع بين الأسماء الى الأقيسة التى هى طريق لجمع القضايا ، منطقيا ، بعضها الى بعض . وهذا الضرب من الاستدلال تعميم واضح لمنهج الرياضيات . فنحن نسير من ألفاظ أو تعريفات نتفق عليها ونجمع بين هذه الألفاظ فى عبارات مثل «الانسان جسم حى عاقل» . واستنباط النتائج من التعريفات هو ما يسميه هوبز بالمنهج التركيبى ، أما اذا أردنا أن نفهم ظاهرة معطاة فلا بد لنا أن نعود القهقري الى ما يسميه هوبز « بالقضايا الأولى » وهذا هو المنهج التحليلي ^(٩٢) . وعليها أن نلاحظ هنا أن عملية الاستدلال ترتبط ارتباطا وثيقا باللغة « فالصدق والكذب لا وجود لهما الا بين الأحياء الذين يستخدمون الكلام » ^(٩٣) . ولا يستطيع الناس الاستدلال بدون كلمات . الخ ^(٩٤) . ولهذا فسوف نفرد الفصل القادم لدراسة فلسفة اللغة عند هوبز .

٣٦ — المعرفة الفلسفية ، اذن ، هى المعرفة العقلية وهى تتميز بخصائص خاصة يذكر منها هوبز خمس خصائص أساسية يمكن أن نوجزها على النحو التالى :

الخاصية الأولى :

تتميز المعرفة الفلسفية بطابعها الكلى ، ومن ثم فهى ترودنا

(92) R. Peters, Hobbes. p. 53.

(93) T. Hobbes : the English works, vol, p. 36.

(94) Ibid p. 3 - 4.

بحقائق كلية ، فى حين أن انحواس لا نأتى إلينا إلا بالجزئيات فحسب يقول هوبز « .. رغم أن الإنسان الذى اعتاد ، باستمرار ، أن يرى الليل والنهار يعقب الواحد منهما الآخر حتى الآن ، فإنه لا يستطيع . مع ذلك ، أن يستنتج من هذا التعاقب أنهما لا يزالان يفعلان ذلك ، أو أنهما سيفعلان ذلك على نحو أبدي . نالتجربة لا تؤدى إلى شئ ، ظلى »^(٩٥) فالعرفة الفلسفية أو الحكمة هى نتاج العقل الذى يعطينا وحدة المعرفة بالعلم والإبدي . والحقائق التى لا تتغير مثلاً تفعل الهندسة^(٩٦) .

الخاصية الثانية :

المعرفة الفلسفية نتألف من حقائق ضرورية ، وليست محتملة أو عرضية أو حادثة . ولتوضيح هذه الخاصية نقول : أن هوبز يفرق بين ضربين من الصدق فى القضايا : قضايا صادقة وصدقها ضرورى ، وقضايا أخرى صدقها حادث أو عرضى — يقول : « تنقسم القضايا إلى ضرورية أعنى قضية صادقة صدقها ضروريا ، وقضايا صادقة لكن صدقها ليس ضروريا وهى التى نسميها بالصادقة أو العرضية Contingent » وتكون القضية ضرورية عندما لا يمكن تصور شئ فى أى وقت أسما للموضوع (إنسان) دون أن يكون من الممكن تسميته بالمحمول (كائن حى) ، فالمحمول أما أن يكون مرادفا للموضوع كما هى الحال فى « الإنسان كائن حى عاقل » أو جزءا من اسم مرادف مثله « الإنسان كائن حى » . أما القضية المحتملة الصدق أو العرضية فهى مثل القضية التى نقول « كل غراب أسود » فهى يمكن أن تكون صادقة الآن كاذبة فيما بعد^(٩٧) . ولم يهتم هوبز بتطوير التفرقة بين القضايا المحتملة الصدق والضرورية فى صدقها لأنه كان يعتقد أن المعرفة

(95) T. Hobbes : the English works, vol. 4, p. 18.

(96) R. Peters : Hobbes. p. 51.

(97) Thomas Hobbes : the English works, vol 1, p. 37 - 8.

الفلسفية لا تهتم إلا بالقضايا اليقينية ، وبالتالي ، بالحقائق الضرورية وحدها — فهي مثل الهندسة ، تتألف من قضايا تحليلية فحسب (٩٨) .

٣٧ — أما الخاصة الثالثة :

التي يعتقد فوبز أنها تميز المعرفة الفلسفية فهي أن هذا الضرب ينشأ عن طريق الاستدلال العقلي وحده ، لأنه يستحيل أن ينشأ من التجربة المحض (٩٩) .

الخاصة الرابعة :

هي أنه ما دامت معطيات الفلسفة هي النتائج أو الآثار ، فإن النوسع الوحيد لمعارفنا بهذه النتائج يتوقف على معرفة أسبابها ، فإذا ما أضفنا إلى النتيجة معرفة السبب أو منشأ تلك النتيجة « أغنى المعرفة بسبب تكوينها » (١٠٠) . فإنا بذلك نعرف كل ما يمكن أن يعرف ، وباختصار فإن معرفة الأسباب هي السعى الذي تريد الفلسفة الوصول إليه لأن الفلسفة في النهاية استدلال . ويضيف فوبز مبرراً آخر هو أن « معرفة الأسباب مفيدة ونافعة للجنس البشري » (١٠١) .

الخاصة الخامسة :

هي أنها تتميز عن التجربة والمعارف التجريبية بأنها مشروطة أو شرطية ، وليست مطلقة . فهي مثل المعرفة الرياضية من حيث اليقين والاشتراط : « إذا كان الشكل الذي أمامنا دائرة ، فإن أي خط مستقيم من المركز يقسمه قسمين متساويين » وكذلك ذي معارف العلم الطبيعي ، ذلك لأن مهمة العلماء الموصون أني قوانين كلية شرطية مثل : « في أي

(98) R. Peters : Hobbes , p. 56 .

(99) Michael Oakeshott : Hobbes, p. 24.

(100), Thomas Hobbes : the English works, Vol. 2, p. xiv.

(101) Ibid, Vol. 1, p. 10.

مكان ، وزمان ، اذا سخنا الحديد فانه يتدد • واذا غلينا الماء فانه يتبخر ، واذا كان هذا الشئ ماء فانه يتألف من ايدروجين واكسوجين • الخ •

٣٨ — يتصح لنا ما هي فلسفة هوبز من عقلانية كلما سرنا خطوات أكثر في أعماق هذه الفلسفة ، والنتيجة التي لا بد أن نعرفها كما يقول هوبز نفسه : « النتيجة التي تنتهي اليها هي أن الكلمات الواضحة هي ضوء العقل البشري ، وهي النور الذي يهديه • أما العقل فهو الانطلاق وهو ازدياد العلم والفلسفة وهو الطريق ، كما أنه نفع البشر وغايتهم ^(١٠٢) » • لكن العقل لا يعمل بدون استخدام اللغة ، « اذ كيف يمكن للناس الاستدلال بلا كلمات ؟ ^(١٠٣) » ان العقل هو الذي يقوم بتسمية الأشياء ووضع التعريفات ، ولما كان العقل هو الذي يخترع مختلف الموضوعات الرياضية فمن الطبيعي أن تكون التعريفات التي تعبر عن هذه الموضوعات تعريفات اسمية • ويترتب على ذلك أن تكون نسبية اذ يستطيع المرء استبدالها بغيرها • فليست التعريفات الرياضية ضرورية وعامة ، كما هي الحال في البديهيات والمبادئ ، ويرجع ذلك الى أنها من صنع العقل ، ولذا فهي تنوقف على ارادتنا وعلى ما نتفق أو نتواضع عليه ^(١٠٤) • • وهكذا يلتقي موقف هوبز العقلي مع فلسفته في اللغة ، ومع موقفه الأسمى على صعيد واحد • لكن ما هي فلسفة هوبز في اللغة « كيف نشأت اللغة ؟ وكيف يتم وضع الأسماء ؟ وكيف يمكن تصنيفها ؟ وما المقصود بمذهبه الاسمي ؟ » هذا ما سيحاول الفصل القادم أن يجيب عليه •

(102) Thomas Hobbes : the English works vol. 36 - 7 & Leviathan, p. 86.

(103) Ibid, vol. I, p. 3 - 4.

(١٠٤) د. محمود قاسم : « المنطق الحديث ومناهج البحث » ص ٣١٩ الطبعة الخامسة ، دار المعارف بمصر عام ١٩٦٨ •

الفصل الثانى

« فلسفة اللغة »

« الكلمات وسيلة يستخدمها العقلاء للحساب
والعد ، أما الحمقى فيجعلونها هى نفسها النقود التى
يعيشون عليها » •

• هوبز — « التين » •

أولا — نشأة اللغة وأهميتها :

١ — اهتم هوبز اهتماما رئيسيا بدراسة اللغة • ولقد جاء هذا الاهتمام مسائرا للطابع العقلى الذى اتسمت به فلسفته كلها ، فقد كان الهدف الأول من اهتمامه بدراسة اللغة هو الوصول الى مصدر الخلف أو العبث absurdity الذى اتسم به التفكير الاستكولائى طوال العصور الوسطى : فاللغة هبة عظيمة لذنها خطرة : فقد تكون طريقا الى المعرفة الحققة عندما تستخدم استخداما جيدا يراعى فيه تحديد الألفاظ وتعريف الكلمات التى نستخدمها • لكنها عندما يساء استخدامها كما فعل الفلاسفة الاسكولائيون ، فانها تكون مصدرا لخلق ضروب من العبث والخلف المحال ، والمشكلات الفلسفية الزائفة التى لا تنتشأ الا بسبب الهم السىء ، والتصور الخاطيء للغة ، وفضلا عن ذلك فقد خانت اللغة سببا من أسباب شيوع الخرافة بين الناس طوال العصور الوسطى وبعدهم عن العقل وسيطرة القساوسة بتفكيرهم العقيم ، ومعتقداتهم الخبيثة ، على أذهان الناس : ألم تظهر مشكلة الماهيات وما استتبعها من ايمان بوجود كائنات غيبية بسبب الفهم الخاطيء للغة ؟ ! ألم تصبح مشكلة الكليات الشغل الشاغل للمفكرين للسبب نفسه ؟ من هذا المنظور العقلى يقيم هوبز نظرية فى اللغة لتكون سلاحا يفضح به تفكير المدرسين وما يتضمنه من خلف وعبث من ناحية ، ولتكون ، من ناحية أخرى ، سلاحا لمحاربة الكنيسة وما روجته من خرافة أدت الى نشوب الفتنة بين الناس (١) •

٢ — تلعب اللغة ، اذا ، دورا رئيسيا فى فلسفة هوبز بصفة عامة ، وفى عقلانيته بصفة خاصة ، حتى أن من الباحثين من يعتقد أن

(1) C. F. Richard Peter : Hobbes, P 119 Greenwood Press, 1956 .

الاسهامات الهامة التي قدمها هوبز كانت أساسا فى « فلسفة اللغة » ، وفى « الفلسفة التحليلية » ، اذ يقال عادة انه المبشر بالفلسفة التحليلية المعاصرة ، لأنه كان شديد الحساسية للطريقة التى يمكن أن ننشأ بواسطتها النظريات غير المعقولة (أو الخطرة) بسبب الخلط حول معانى الكلمات ^(٢) . ومن ناحية أخرى ذهب بعض الباحثين الى القول بأن « أحد العناصر الهامة فى راديكالية هوبز هو ايمانه بان الفلسفة سيظلون فى خطر الانزلاق الى الحديث بكلام فارغ ، ما لم يواجهوا انتباها نقديا الى استخدام اللغة ^(٣) » . ويرى كثير من الفلاسفة المحدثين أن نصيب هوبز البارز فى الفلسفة هو نظريته عن الكلام . فقد حاول أن يجمع بين نظرية آلية عن أسباب الكلام وبين نظرية الاسمين Nominalism فى معنى الحدود الكلية . وكان لاذعا بصفة خاصة فى مهاجمته إنذرية الماهيات التى اعتنقتها المدارس فى العصور الوسطى ^(٤) . فما هى نظرية هوبز فى اللغة ؟ !

٣ — لا شك ، اذن ، فى أهمية اللغة عند هوبز فكتابه : « التنين Leviathan » ، يزخر بالاشارة الى حاجتنا الماسة الى التعريفات . أعنى تعريف الألفاظ اللغوية التى نستخدمها حتى لا نتوه فى غياهب الكلمات ! وهو لهذا يسخر سخرية مريرة من الذين يسيئون استخدام اللغة ، ولا يقولون الا لغوا ثم يعرضونه على أنه فلسفة عميقة ^(٥) ! . ويبدو أن فلاسفة القرن السابع عشر كانوا قد شعروا بخطورة اللغة وأهميتها ودورها الحاسم ، اذا أسئ استخدامها ، فى اعاققة التفكير العلمى ، والعقل بصفة خاصة ، واثارة مشكلات عقيمة لاجدوى منها ،

(2) The Enclopadia of philosophy Vol, 4, p 34 (art:Hobbes).

(3) F. S. Mcneilly : The Anatomy of Levithan .

(٤) الموسوعة الفلسفية المختصرة بإشراف الدكتور زكى نجيب محمود ص ٣٩٠ ، مكتبة الانجلى المصرية .

(5) F. S. Mcneilly : op. cit.

فها هو فرانسيس بيكون يقف طويلا عند « أوهام السوق » ويعتبرها
أخطر الأوهام الاربعة : « لأنّها ترحف الى عقل الانسان من خلال
تحالف الكلمات والأسماء : فالناس يعتقدون أن عقولهم يتحكم في الكلمات
لكن من الصواب أيضا أن نقول ان الكلمات تعود بدورها لتؤثر في
الفهم ، وهذا ما يجعل الفلسفة والعلوم تتحول الى معارف عقيمة لا قيمة
لها ^(٦) » . واذا كان « بيكون » يكتفى بالإشارة الى الأخطاء التي
يقع فيها الانسان بسبب الالة ، فان هوبز لا تقنعه هذه الاشارات
(رغم تكرارها في فلسفته) بل يغوص وراء اللغة ليرى لنا نشأتها ،
وطرق استخداماتها الصحيحة ، واستخداماتها السيئة ، ويصنف الكلمات
والقضايا .. الخ .

٤ — يعتقد هوبز في « التنين » فصلا خاصا هو الفصل الرابع
يجعل عنوانه الكلام Speech يتحدث في بدايته عن أهمية اللغة
فيقول : —

« ان اختراع الطباعة رغم براعته ، لا يعد شيئا اذا ما قورن
باختراع الحروف ، فأعظم الاختراعات كلها ، وأعماها أثرا هو اختراع
الكلام الذي يتألف من أسماء Names وتسميات Appellations
وما بينها من ارتباط ^(٧) » . واذا كانت البداية التاريخية لنشأة الكلام
مجهولة فان الكتاب المقدس يقدم لنا بداية دينية ، « أول مؤلف للكلام
هو الله نفسه الذي علم آدم الأسماء كلها ، أعنى كيف يسعى المخاوقات
وجعل أثرب الاله من الأرض كل حيوانات البرية ، وكل طيور السماء ،
وأحضرها الى آدم ليرى ماذا يدعوها — وكل مادعا به آدم ذات نفس

(6) The Works of Francis Bacon Vol. IV p. 60 - 61 Collected
and Edited by James Spedding , London, 1883 .

(7) Thomas Hobbes : Leviathan p. 73 & English Works vol
3 p. 18 .

حية فهو اسمها (٨) • ولم يذكر الكتاب المقدس شيئاً أكثر من ذلك ،
لكن هـ ذكره كان كافياً ليوجه الانسان الى اضافته المزيد من الأسماء ، كلما
سئحت له الفرصة (٩) غير أن رواية الكتاب المقدس تستمر لتخبرنا أن
كل ما تعلمه الانسان من الله من لغة صاغ منه : • فكل هذه اللغة التي
اكتسبها آدم وذريته فقدت مرة أخرى في « برج بابل » عندما ضربت
يد الله القوية كل انسان لتمرده ففسى لغته السابقة : « كانت الأرض
كلها لساناً واحداً ولبغة واحدة » ، وحدث في ارتحالهم شرقاً أنهم وجدوا
بقعة في أرض شنعار وسكنوا هناك • وأقاموا لأنفسهم مدينة وبرجا
رأسه في السماء ، فقال الرب هلم تنزل ونبليد هناك لسانهم حتى
لا يسمع بعضهم لسان بعض ، فبددهم الرب من هناك على وجه
الأرض (١٠) • ومعنى ذلك أن القصة الدينية في نشأة اللغة تروى أن
البشر عادوا مرة أخرى الى نقطة البداية الأولى عندما ضربتهم يد الرب
لتمردهم فأنستهم لغتهم — ويبدو أن هوبز يستهدف من هذه القصة
انرمزية أمرين هامين :

الأول : أن يقول لنا أنه على الرغم من أن بداية نشأة اللغة
دينية : « فالله هو المؤلف وهو الذي علم آدم الأسماء • الخ » • فقد
ضاعت هذه الأسماء في بابل ، وكان على الانسان أن يخترع اللغة مرة
أخرى لتكون صناعة بشرية • ومعنى ذلك أن البشر هم الذين وضعوا
الكلمات • وهم الذين سموها الأشياء • ومن ثم فاللغة — حتى من منظور
الدين نفسه صناعة بشرية ، واخترع بشري قلباً وقلبا ، وبالتالي فليس
فيها ما هو الهى أو مقدس ، لكن المسألة مجرد اتفاق ومواضعة بين
الناس •

(٨) سفر التكوين : الاصحاح اثنان : ١٩ — ٢٠ •

(٩) T. Hobbes : op. Cit p. 74 (Fontana Edition) & Vol 3.
p. 19 .

(١٠) سفر التكوين : الاصحاح الحادى عشر : ١ — ٨ •

الأمر الثانى : يريد هوبز أن يقول لنا ان الحاجة التى هى أم الاختراع ، علمت الانسان الكلمات ، فهى التى أجبرته على اختراع لغة جديدة ، وكلمات جديدة ، ومن ثم فكلما دعت الضرورة أو عندما تفقد الكلمات معانيها الأصلية ، فان عليه أن يستبدل بها لغة جديدة وكلمات

جديدة •

ومن الباحثين من يرى أن روايته الخبيثة الماكرة لأصل نشأة اللغة والتى لجذ فيها إلى سفر التكوين ، انما أراد بها أن يؤكد النطابع التعسفى للغة ، وهو ما يميزها عن اشارات الحيوان — فهذا الموضوع هو أحد الموضوعات المحببة إلى نفس هوبز ، فاللغة عنده م بناء صناعى مثلها مثل المجتمع المدنى ، وهى ليست نموا طبيعيا ، وهى لهذا السبب لم تأت عن طريق « ضرورة طبيعية » مثل اشارات الحيوان • والحق أن هوبز كثيراً ما يتحدث عن اللغة بطريقة توحى للقارىء كما لو أن العقيد الاجتماعى يتضمن عقداً لغوياً كذلك • فحتى اذا كان الله قد علم آدم كيف يسمى المخلوقات التى عرضها عليه والتى كانت تمر أمامه ، فان ذلك يسنى أن عليه أن يسمى الأشياء والموضوعات الأخرى التى لم تعرض عليه ! وهكذا نجد أن الله لم يعلم آدم : أسماء الأشكال الهندسية ، ولا الأعداد ، ولا المقاييس ، ولا الألوان ولا كثيراً من بنود البحث العلمى • ولا أسماء الكلمات مثل « علم ، وإيجاب ، وسلب • • الخ • ومع ذلك كله فان ما تعلمه « نسيه » وكان عليه أن يبدأ من جديد فيضع أسماء لكل لكل شئ من عنده هو ، وهكذا يعود هوبز الى ما يريده وهو تأكيد « صناعة اللغة » وبشريتها ، وذلك جزء لا يتجزأ من معركة ضد نظرية الماهيات ، والحق أننا فى تحليل هوبز للغة نجد محاولة للتحليل العقلى أكثر منها محاولة للتأمل أى النظر التاريخى^(١٠) •

(10) Thomas Hobbes : Leviathan , p. 74 & Vol 3 p. 19.

(11) Richerd Peters : Thomas Hobbes p. 175 - 176.

ثانياً — استخدام اللغة :

٥ — اللغة اذاً ، اتفاق ومواضعة بين الناس أو هي صناعة بشرية خالصة ، لكن ما هي الطرق التي يمكن للانسان أن يستخدم فيها اللغة ؟ ! يجيب هوبز بقوله : اننا نستطيع أن نحصر ضروب استخدام « الكلام » في ضربين أساسيين : استخدام عام وآخر خاص^(١٢) .

٦ — أما الاستخدام العام للغة فهو يبدأ منذ البدايات الأولى لعملية الاحساس فاذا كانت المعرفة تبدأ من الحس ، فان هذه البداية لا يمكن أن تظل على ما هي عليه بل لابد من تجاوزها وإعادة تشكيلها : « .. ووسيلة تخطى حدود التجربة الحسية لابد أن يكون شيئاً محسوساً sensible وهذه الوسيلة هي اللغة أو الكلام المؤلف من أسماء .. »^(١٣) . فالاستخدام العام للغة يعني أن أصب ما يدور بداخل رأسي في ألفاظ ، فأنقله بذلك من مونولوج داخلي الى حديث لفظي ، بمعنى أن أحول سلسلة الأفكار الى سلسلة من الكلمات ، وذلك بهدفين :

الأول : أن أسجل سلسلة الأفكار التي تدور بداخلي والتي هي عرضة لأن تضيع من ذاكرتي . أما الهدف الثاني فهو أن يكون في استطاعتي أن أسترجمها مرة أخرى بنفس الكلمات التي حددتها بها ، ومعنى ذلك أن الهدف الأول من الاستخدام العام للأسماء هو استخدامها كعلامات Marks أو أشارات Notes أتذكرها بها^(١٤) .

أما الهدف الثاني فهو استخدامها كدلالات signifier أعني عندما يستخدم الناس نفس الكلمات ليدلوا بها عن طريق ربط الكلمات وترتيبها ،

(12) Thomas Hobbes : Leviathan P. 74 (fontana Editin 1978) .

(13) G. C. Robertson : Hobbes , p. 83 .

(14) T. Hobbes : Op - cit. p. 74 & English Works Vol. 3, p.

عما يتصوره كل منهم للآخر ، وعما يفكر فيه أو يرغبه أو يخافه أو ينفعل به أى انفعال والكلمات فى هذا الضرب من الاستخدام تسمى دلالات Signs (١٥) .

٧ — أما الاستخدامات الخاصة للغة فان « هوبز » يذكر منها أربعة استخدامات على النحو التالى :

أولاً : نحن نستخدم اللغة فى بعض الأحيان لى نسجل ما وجدنا أنه علة لشيء ما فى الحاضر أو الماضى عن طريق عملية التأمل والتفكير *signification* وكذلك ما وجدنا أن الأشياء ، فى الحاضر أو الماضى ، تحدثه أو تؤدى اليه .

ثانياً : نحن نستخدم اللغة أيضا لى ننقل الى الآخرين ما وصلنا اليه من معارف وما اكتسبناه من معلومات حتى يعلم بعضنا بعضا (١٦) .

ثالثاً : كما أننا نستخدم اللغة لى ننقل الى الآخرين ما نريده ، وما نسمي اليه اعنى لى يعرف الآخرون ارادتنا ، ويطلعوا على أغراضنا حتى يمتن أن يكون بيننا وبينهم اتصال وعون متبادل (١٧) .

رابعاً : يمكن كذلك أن نستخدم اللغة فى التهو والتسلية بحيث ندخل البهجة والسرور على أنفسنا وعلى الآخرين عندما نلعب بالكلمات بقصد المعة والمزاح البرى (١٨) .

٨ — واذا كان هناك أربع طرق لاستخدام اللغة استخداماً خاصاً فان هناك أربع طرق تقابلها يساء فيها استخدام اللغة — ويحددها هوبز على النحو التالى :

(15) Ibid .

(16) Ibid .

(17) Ibid .

(18) Thomas Hobbes : Leviathan, p. 74.

أولاً : عندما يسجل الناس أفكارهم على نحو خاطئ ، لانعدام الاتساق فى معانى الكلمات أو عندما يستخدم الناس الكلمات دون أدراك واضح لمعانيها فيخدعون بذلك أنفسهم^(١٩) .

ثانياً : عندما يستخدم الناس بطريقة مجازية م أعنى عندما يستخدمونها بمعنى مختلف عما تستهدف هذه الكلمات التعبير عنه ، وهم بذلك يحددون الآخرين^(٢٠) .

ثالثاً : عندما يظن الناس أنهم يتحكمون فى الكلمات ، وانها تحت تصرفهم فى حين أنها لا تكون كذلك فى حقيقة الأمر ، فكثيراً ما تستخدم كلمات لا تدل على شئ ، ولدننا أخذت وحفظت عن ظهر قلب من المدارس كالأقانيم ، وتحول خبز القربان الى جسد المسيح ودمه ، واتحاد جسد المسيح ودمه بالخبز المقدس ، والآن الأذى ، وغير ذلك مما يتحدلق به المتظاهرون بالتقوى من المدرسين^(٢١) .

رابعاً : عندما يستخدم الناس اللغة ليؤذى بعضهم بعضاً . فإذا كانت الطبيعة قد سلحت الثدييات الحية بأسلحة مختلفة لتدافع بها عن نفسها ، فوضعت بعض الحيوانات أسناناً حادة ، والبعض الآخر قروناً صلبة ، والبعض الثالث مخالب قوية يؤذى بها عدوه ويحمى نفسه . فان الإنسان يستطيع أن يستخدم اللغة فى إيذاء الآخرين ، انه إيذاء باللسان ، وهذا بالعنبر أمر بالغ السوء ما لم يكن من أجل التهذيب والاصلاح . وفى هذه الحالة لا يحمل الاستخدام أذى بل يتحول الى علاج وتقويم^(٢٢) .

(19) Ibid, p. 75.

(20) Ibid .

(21) Ibid, p. 85.

(22) Ibid p. 75. and English Works Vol 3 p. 20.

ثالثاً — نظرية هوبز فى الأسماء :

٩ — كل جزء من الكلام يسمى اسماً Name ، والأسماء بذاتها تسمى اشارات لأنها تصلح لتذكرنا ، وتساعدنا على استرجاع أفكارنا الخاصة ، وإذا ما ارتبطت الكلمات بعضها ببعض أصبحت دلالات Sign تدل على أفكارنا وهى فى مجموعها تسمى بالكلام Speech (٢٣) .

ومن الدلالات Signs ما هو طبيعى ، كما هى الحال فى السحب الكثيفة التى هى علامة على قرب سقوط المطر فهى تدل على أن هناك مطراً فى الطريق ، بل ان المطر نفسه يمكن أن يكون علامة تدل على أنه كانت هناك سحب كثيفة قبل هطوله . ومن الدلالات ما هو صناعى تعسفى هى تلك التى نختارها بإرادتنا . ووفق مشيئتنا الخاصة كالإعلان الذى يقول : « هنا يباع النبيذ » ، أو قطعة الحجر التى توضع على الأرض لتدل على حدود هذه القطعة من الأرض (٢٤) . والفرق بين العلامات Marks والدلالات Signs هو أننا نستخدم الأولى فى استعمالنا الشخصى فننتذكر بها أفكارنا الخاصة ، أما الثانية Signs فنحن نستخدمها من أجل الآخرين أعنى حتى نجعل أفكارنا واضحة ومعروفة بالنسبة لهم .

١٠ — لكن من أين جاء الاسم ؟ وكيف يتكون ؟ . يقول هوبز : « الاسم كلمة تؤخذ بمشيئتنا لنكون علامة Mark تثير فى الذهن فكرة كالخزرة التى كانت موجودة فيه من قبل (٢٥) وهذه العلامة (أو الاسم) إذا ما قيلت للآخرين فانها تكون بالنسبة لهم دلالة Sign تدل على

(23) Ibid .

(24) Thomas Hobbes : The English Works, Vol, I, p. 14.

(٢٥) قارن قوله « ان العلامة Mark هى موضوع حسى يضبطه الانسان لنفسه بإرادته بهدف أن يتذكر بواسطته شيئاً مضى عندما يعترض هذا الشيء نفسه حواسه من جديد كالناس الذين مروا بصخرة على البحر فوضعوها عليها علامة للذكرى يتذكرون بها خطراً سابقاً كان قد داهمهم ونجوا منه » مجلد { ص ٢٠ .

ما يفكر فيه المتحدث^(٢٦) ، ومن الأهمية بمكان أن تكون هناك دلالات فلا يكفي أن تكون هناك علامات تساعدنا على التذكر فحسب بل لابد من وجود دلالات ننقل بها أفكارنا الى الآخرين لأنه لا قيمة لمن يخترع لنفسه ، ومن يعمل على أن يتقدم ذو نفسه في العلم فحسب : « لأنه ما لم يوصل ملاحظاته للآخرين فسوف يبنى علمه معه ، إذن لو أن هذه الملاحظات أصبحت عامة وشائعة بين الآخرين ، وبالتالي يتعلم الآخرون ما يخترعه المرء فإن العلوم بذلك تزداد نموها للصالح العام ولخير البشرية جمعاء ، ومن ثم فمن الضروري لتحصيل الفلسفة نفسها أن يكون هناك دلالات معينة يمكن لمن يصل الى شيء في الفلسفة أن يصوغه فيها ويعلنه للآخرين .. »^(٢٧) . وبواسطة الأسماء بصفة عامة نكون قادرين على تحصيل العلم (الفلسفة) وهو ما لا تستطيعه الحيوانات ولا الانسان نفسه الذي رغب عن استخدام الأسماء^(٢٨) .

١١ — الاسم اذن كلمة تؤخذ برغبتنا ومشيتنا لتكون علامة أو دلالة كما سبق أن ذكرنا ، وهي الأولى ان كانت شخصية لنا ، وهي الثانية ان كانت من أجل الآخرين — اكن في الحالتين لابد أن يكون واضحاً أن أصل الأسماء تحكمي أو تعسفي ، فاختراع الأسماء الجديدة يتم يوميا كذلك الاستغناء عن القديمة . كما أن الأمم المختلفة تستخدم أسماء مختلفة ، فلا علاقة على الإطلاق بين الاسم والشيء الذي يسميه ، وكيف يمكن لانسان أن يتخيل أن طبيعة الأشياء هي التي تفرض على الناس أسماءها .. ؟ ! وحتى اذا تابعنا القصة الدينية التي رواها الكتاب المقدس عن أن الله هو الذي علم آدم الأسماء كلها فاننا نقول مع ذلك انها كانت تعسفية وتحكمية منه فرضها فرضاً على الانسان — ثم ضاعت هذه الأسماء أو نسيت ، واستطاعت كلمات أخرى أن تشق

(26) Ibid, p. 16 .

(27) Ibid p. 14 - 15 .

(28) Ibid .

طريقها لتخلفها اخترعها الناس أيضا برغبتهم ومشيتهم وارتضوها وتقبلوها^(٢٩) . ومعنى ذلك أن الأسماء هي مجرد اتفاق بين الناس وليس فيها سر ولا سحر ولا قوة خارقة للطبيعة ، وليس من طبيعة الأشياء أن تتسمى بأسماء معينة بل أن المسألة أن الناس اتفقوا على أن كلمة « منضدة » تعنى هذا الشيء ، وكلمة « مقعد » تعنى شيئا آخر أو كما يقول الجرجاني في دلائل الإعجاز : « أن الكلمة المفردة في دلالتها على معناها ليست من املاء العقل بل هي محض اتفاق : فلو أن واضع اللغة كان قد قال « ربض » مكان « خرب » لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد .. »^(٣٠) . وليس هناك صواب وخطأ في دلالة الكلمة على مسمائها الذي اتفق الناس على أن تدل عليه ، وإنما يبدأ الصواب والخطأ في استعمال الناس لهذه الكلمة بعد أن تم بينهم الاتفاق على استعمالها ، فإذا كنا قد اتفقنا على أن يكون لفظ « قلم » دالا على هذه الأداة المعينة التي نكتب بها أصبح من الخطأ أن نستخدم هذه اللفظ بغير ما وضعت^(٣١) . فالمسألة كلها مواضعة واتفاق بين الناس .

١٢ — لكن ليس من الضروري أن تكون الأسماء أسماء لأشياء باستمرار ، صحيح أن كلمات مثل انسان ، وشجرة ، وحجر هي أسماء أشياء ، لكن تصور الانسان والشجرة ، والحجر الذي يعرض للناس أثناء نومهم لها بدورها أسماء أخرى . رغم أنها ليست أشياء ، بل خيالات ، وأطراف للأشياء ، ولما كان في استطاعتنا أن نتذكر هذه الخيالات فلا بد أن يكون لها أسماء تدل عليها هي نفسها . وقل مثل ذلك في كلمة « المستقبل » فهي اسم لشيء ليس موجوداً الآن ، ولا نعرف

(29) Thomas Hobbes : the English Work . Vol. I, p. 15.

(٣٠) الجرجاني دلائل الإعجاز ص ٣٩ .

(٣١) د . زكي نجيب محمود « المنطق الوضعي » الجزء الأول ص ١٨ من الطبعة الخامسة ١٩٧٣ .

ما اذا كان ما نسميه بالمستقبل سوف يكون له وجود أو لا • وغضلاً عن ذلك فان ما لا وجود له ، وما لم يكن له وجود ، وما لن يتخون له وجود له أيضاً اسم ، وأعنى به ذلك الذى لا يوجد ولم يوجد •• الخ • أو باختصار ما نسميه « بالمستحيل » ، وهناك ايضاً « العدم » فهو اسم ، لكنه لا يمكن أن تكون اسماً لشيء ما •• (١٢) ومن ثم ان النزاع الذى نشب بين المدرسين حول ما اذا كانت الأسماء تدل على المادة أم على الصورة • أم على شيء ثالث مرخب منهما ، ليست سوى حذقات ميتافيزيقية برع فيها قوم ضالون ، وبطريقة تجعلهم لا يفهمون شيئاً من الكلمات التى يتنازعون حولها •• « (١٣) » .

١٣ — غير أن الاسم Name عند هوبز ليس مرادفاً للكلمة بالضرورة ، فقد يكون كلمة أو كلمتين أو أكثر • انه باختصار ما يمكن أن يسمى بالحد المنطقي Logical Form أو ما يصلح موضوعاً أو محمولاً فى قضية ، ولهذا يقول هوبز :

« ينبغى علينا أن نلاحظ هنا أن الاسم لا يفهم منه باستمرار أنه كلمة واحدة ، كما هو الحال فى النحو ، ولكنه قد يكون أحياناً • عن طريق الاسهاب أو الاطناب مجموعة كبيرة من الكلمات تجمع معا ، فنحن نقول عن عبارة كهذه : « انه يراعى فى افعاله قوانين بلاده » أن جميع هذه الكلمات ليست سوى اسم واحد يرادف كلمة واحدة هى أنه مستقيم Just » •

رابعاً — تصنيف الأشياء :

١٤ — اللغة صناعة بشرية كما سبق أن ذكرنا ، و « الأسماء » توضع بزغبنا ومشيتنا فكيف يمكن تصنيفها ؟ الحق أن تصنيف هوبز

(32) Thomas Hobbes . The English Works Vol . I, p. 17.

(33) Ibid .

للأسماء لا يبعد كثيراً عما كان يفعله المشاءون والاسخولائيون طوائ
العصر الوسيط باستثناء وقفته الطويلة عند الأسماء الكلية التي يعرض
فيها مذهبه الاسمي Nominalism وسوف نعود إليها بعد قليل —
ويحدد هوبز سبعة أقسام يمكن أن تصنف إليها الأسماء تشير إليها
بإيجاز شديد :

١ — تنقسم الأسماء إلى موجبة وسالبة أو بابتة ومنفية — ونطلق
الأسماء الموجبة على أشياء لها بينها من تشابه أو تساوى أو شوية ،
ومن أمثلتها انسان وفيلسوف وهي تطلق على أى فرد من أفراد هذه
الفئة ، أما الأسماء السالبة فهي تعبر عن الاختلاف فى الفرد والتساوى
وأمثلتها « لا انسان » ، « غير فيلسوف » وتسمى أيضا أسماء عدمية
Privation أولا محدودة Indefinite . والاسم اللامحدود هو
الاسم غير المحصل الذى أضيف فيه أداة السلب إلى اسم محصل مثل
لا انسان .. الخ وما يهمنا فى هذا التقسيم أن هوبز يعتمد فيه على
قانونى الهوية وعدم التناقض تماما كما كان يفعل أرسطو فى منطق
الحدود ، اذ يرى هوبز أن الأسماء السالبة والموجبة يناقض بعضها
بعضا — اذا افترضنا ثبات الاسم الواحد بحيث يكون موجبا مره وسالبا
أخرى مثل « انسان » و « لا انسان » . والاسمان المناقضان لا يمكن
اطلاقهما معا على شئ واحد بعينه ، فمبدأ التناقض عنده بديهية :
« وهو الأصل والاحساس فى كل استنتاج عقلى ، أعنى فى كل فلسفة ،
ومن ثم ينبغى عرضه عرضا دقيقا وشرحه حتى يكون واضحاً بذاته
وسهلاً أمام الناس جميعاً .. » (٣٤) .

٢ — تقسيم الأسماء إلى كلية وجزئية الأولى أسماء مشتركة بين
أشياء كثيرة مثل انسان ، وشجرة ، وحصان .. الخ وأسماء أخرى هي
اسم علم يطلق على شئ واحد بعينه مثل هوميروس ، مؤلف الإلياذة ،

(34) Thomas Hobbes : The English Works, Vol . I, p. 19.

هذا الرجل .. الخ . والاسم الكلى أو المشترك يطلق على أشياء كثيرة عندما ينظر الى أعضائها فرادى لا من حيث هم جميع فكله انسان لا تطلق على انبشيرية كلها ، وانما على كل فرد منها (وهوبز هنا يفرق كما هو واضح بين الاسم الكلى العام الذى يطلق على كثيرين وهم فرادى واسم الجمع الكلى الذى لا يطلق على كثيرين الا من حيث هم جميع : مثل شعب ، جيش ، وقبيلة ، دهما ، رعاع .. الخ) .

وربما كان تقسيم هوبز للأسماء الى كلية وجزئية هو من اخطر تقسيماته كلها ، ذلك لأنه يشير بوضوح الى ان الأسماء الكلية هي أسماء للكلمات هي وحدها التى تكون كلية لا الاشياء أى ان الذى Universal كلمة تصف نوعاً معيناً من الكلمات فهي اسم لاسم يعزى له استخداماً معيناً ، ومن هنا فان الشخص الذى يقول ان هناك أشياء كلية لا يقول خاطئاً بل يقول كلاماً لا معنى له (٣٥) : « لأنه يربط بين اسمين ينتميان الى مقولتين مختلفتين : فهو يربط بين اسم كلمة وهو الكلى وبين اسم شيء ما » (٣٦) . وربما كانت تلك هي المرة الأولى التى يذكر فيها قيمة نالئة تضاف الى الصدق والكذب — وهو ان يوصف الكلام باللغو أو انعدام المعنى أو الكلام الفارغ — وهو ما سوف تفصل فيه الوضعية المنطقية القول فى الفلسفة المعاصرة . ان الخطأ الذى وقع فيه الأرسطيون ، فيما يرى هوبز ، يرجع الى أنهم عاملوا الاسم الكلى Universal Name كما لو كان نوعاً خاصاً من اسم العلم Proper Name فاسم العلم « زيد » ، يشير الى جسم فردي معين له مجموعة من الخصائص الفريدة ، ان الاسم هو قبعة ، ان صح التعبير ، توضع على رأس الفرد الذى نسميه ، أو هو بطاقة توضع على صدره . لكن الأرسطيين طبقوا نفس الفكرة على الأسماء الكلية وظنوا أنهم يستطيعون أن يفعلوا نفس الشيء على ماهية الانسان ، مع أن العالم لا يتألف الا من

(35) Thomas Hobbes : Leviathan. P. 83 (Fontana Edition).

(36) F. S. M. Neilly : The Anatomy of Leviathan p. 20.

أجسام متحركة فحسب ، وليس ثمة ماهيات قابضة خلف الظواهر لنطلق عليها أسماء كلية^(٣٧) .

ولقد كان الاسم الكلى سبباً لكثير من ضروب الخلط بين الناس عندما ظنوا أنه يطلق على « مسمى » فى العالم الخارجى — مما أدى الى ظهور مشكلة الكليات وسوف نعود اليها بعد قليل — فظنوا مثلاً أنه يمكن أن يكون « للانسان » وجود خارجى واقعى غير أفراد البشر : « ان كلية الاسم الذى يطلق على أشياء كثيرة كانت السبب فى ظن الناس أن الأشياء نفسها كلية ، وهكذا نشب نزاع حولها على نحو جاد ، حول ما اذا كان هناك الى جانب زيد ، وعمر .. وبقية أفراد البشر الذين يوجدون فى العالم الخارجى — شئ اسمه الانسان ، أعنى الانسان بصفة عامة ، وهم بذلك يخدعون أنفسهم ، لأنه اذا ما رغب أحدهم أن يرسم له رسام لوحة للانسان ، بصفة عامة ، فسوف يختار فرداً من أفراد البشر كان موجوداً فى الماضى أو هو موجود الآن ، أو سوف يوجد يوماً ما ، ولكن لا واحد من هؤلاء جميعاً كلى Universal وواضح من ذلك ألا شئ تنى سوى الأسماء التى يقول عنها أنها ألفاظ لا محدودة^(٣٨) modernus .. »^(٣٩) ثم يعود هوبز الى تصنيف الاسم الكلى وفقاً لعدد أفراد الماصدقات الى نوع Species وجنس Genus .

٣ — التصنيف الثالث للأسماء هو ما يسميه هوبز بأسماء « القصد الأول First Intention ، وأسماء القصد الثانى Second Intention وهى تفرقة وجدت كذلك عند المدرسين حيث

(37) Richard Peters · Thomas Hobes, p. 127 - 128.

(٣٨) يطبق اللفظ التام محدود عند التسماء على الاسم غير المحصل الذى قرن فيه لفظ اسلب بشئ هو اسم محصل كقولنا « لا انسان » ففى اسم لا محدود لى دلالته بالمطابقة على شئ معين ..

(39) Thomas Hobbes : the English Works, Vol . 4. p. 22.

كانوا يطلقون القصد الأول على اتجاه الذهن نحو موضوع معين وإدراكه على نحو مباشر . أما حين يفكر الذهن في هذا الإدراك فذلك ما يسمى بالقصد الثانى . ولا يخرج هوبز عن هذا المعنى « أما أسماء القصد الثانى فهي أسماء للأسماء السابقة أو الحلام مثل : الحلى ، والجزئى . والنوع والجنس والمقياس وما الى ذلك .. الخ »^(٤٠) .

٤ — تنقسم الأسماء أيضا عند هوبز من حيث دلالتها الى أسماء محددة Determined وقاطعة Certain كأسماء الأفراد «هوميروس» هذه الشجرة « ذلك الحائن » .. الخ او اى اسم يبدأ بحلته من هذه الكلمات « حل » و « اى » و « كلاهما » واما ان تضاف اليه هذه الكلمات ويكون فى هذه الحالة اسما حليا ، وهو محدد وقاطع من حيث دلالة لأنه يثير فى ذهن السامع نفس الشيء الذى يثيره فى ذهن المتخلم كما تنقسم الأسماء من حيث الدلالة أيضا الى أسماء غير محددة Unetermined وغير قاطعة Certain ومنها الأسماء التى تسبق بكلمة بعض أو ما فى معناها ، وتسمى كذلك أسماء لا محدودة^(٤١) .

٥ — تنقسم الأسماء أيضا الى أسماء متواطئة Univocal وأسماء مشككة ، والاسم المتواطئ عند هوبز هو نفسه عند المدرسين الاسم الذى يطلق على جزئيات كثيرة على السواء أو بدرجة واحدة مثل « الانسان » الذى يصدق على جميع أفراد البشر . وكذلك اسم « المثلث » الذى يطلق بنفس المعنى على جميع جزئياته . أما الاسم المشكك فهو الاسم الذى يطلق على جزئيات كثيرة . ولكن على «التفاوت» كما يقول المدرسيون . أعنى انه يطلق على الموجودات بدرجات متفاوتة كالوجود فهو لا يطلق على جميع ما صدقاته على التساوى لكنه فى

(40) Thomas Hobbes : English Works Vol I p. 21.

(41) Ibid, p. 20-22.

واجب الوجود مختلف عنه فى ممكن الوجود ، وكذلك « البياض »
و « السواد » .. الخ^(٤٢) .

٦ — يقسم هوبز الأسماء أيضاً الى أسماء مطلقة Absolute
وأسماء نسبية Relative أما الأسماء النسبية أو الإضافية فهي
لا تطلق ولا تفهم الا بالنسبة الى غيرها ومضافة لاسم آخر مثل :
الأب ، والأبن ، والسبب والنتيجة ، والسيد والعبد ، والمخالفة
والمشابهة .. الخ . أما الاسم المطلق فهو الاسم الذى يفهم بذاته ،
وبلا نسبة ولا مقارنة باسم آخر^(٤٣) .

٧ — يقسم هوبز الأسماء أيضاً الى اسم بسيط Simple
واسم مركب Compound لكن علينا أن نتذكر هنا ما سبق أن ذكرناه
من أن الاسم فى الفلسفة لا يعنى كما هو الحال فى النحو كلمة واحدة
بمعناها ، بل ربما يشير الى عدد من الكلمات لتدل معا على شيء ما ، فالتعبارة
الآتية « جسم حى حساس » هى عند الفلاسفة اسم واحد رغم أنها
الآتية « جسم حى حساس » هى عند الفلاسفة اسم واحد ، رغم أنها
بمعناها مثل كلمة جسم . أما الاسم المركب فهو الاسم الذى يتألف من
عدة تصورات مثل « جسم حى » وكذلك « جسم عاقل » .. الخ^(٤٤) .

١٥ — يمكن أن نقول بعد هذا العرض الموجز لتصنيف الأسماء
عند هوبز أنه يساير فيها منطق أرسطو . وما قام به الاسكولائيون طوال
العصور الوسطى ، وان كان يدخرنا باستمرار أن الكلية Universality
تنسب الى الكلمات والأسماء وحدها ، ويخطئ من يظن أنها يمكن ان
أى تعزى الى الأشياء ، وما يقال على صفة الكلية يقال كذلك على بقية
التصنيفات والتقسيمات بين الأسماء فهي كلها تشير كذلك الى الأسماء

(42) Thomas Hobbes : English Works, Vol. I. p. 21 - 22 .

(43) Ibid, p. 23.

(44) Ibid, p. 24 .

لا الى الأشياء ، فليس تمة أشياء متواطئة أو مشككة ، ولا أشياء نسبية أو مطلقة ، ولا أشياء اطعة وغير قاطعة .. الخ ، بل أن ذلك كله ينسب الى الأسماء أو الكلمات ، وهو ما ينطبق كذلك على تقسيم الأسماء الى اسم عيني *concrete* أو اسم ذات ، ثم اسم مجرد *Abstract* أو اسم معنى .. الخ^(٤٥) . فذلك كله تقسيم وتصنيف للأسماء أعني للألفاظ أو الكلمات دون أشياء العالم الخارجى . والأسماء الأخرى غير ما ذكرناه هي في نظر هوبز : « أصوات بغير معنى وهي على نوعين إما أسماء جديدة لم يتضح معناها بعد عن طريق التعريف وإنما كثر استخدامها عن طريق المدرسين والفلاسفة المبهوشين . أو عندما يجمع الناس بين اسمين بينهما تناقض ، أو عدم اتساق شئ المعنى مثل الجسم المادى ، أو الجوهر اللاهسى ، أو الرباعى المستدير .. الخ فهذه لا تعنى شيئاً ، إنها مجرد أصوات ، مثلها مثل قولنا ان الفضيلة يمكن أن تصب .. »^(٤٦) وينقلنا ذلك في الواقع الى مشكلة أخرى ارتبطت باسم هوبز في ذلك الوقت وهي مشكلة الكليات أو ما يسمى بمذهبه الاسمى .

خامساً — نظرية الكليات ومذهب هوبز الاسمى :

١٦ — في استطاعتنا أن نقول ان أفلاطون هو الأب الشرعى لمشكلة الكليات التى احتدمت بين المدرسين طوال العصور الوسطى فهو مؤسس المذهب الواقعى *Realism* القديم عندما أثار المشككة في محاوراته على لسان سقراط ، وعرض للحجج التى تؤيد وجود الكليات وجوداً واقعياً بعيداً عن ذهن الانسان ، وهو يذهب الى أن وجود الكليات لا يعبر عن ضرورة أنطولوجية لفهم طبيعة العالم فحسب بل هو أيضاً ضرورة إبستمولوجية لفهم طبيعة تجربتنا نحن^(٤٧) ..

(45) Thomas : English works Vol. I, p. 24.

(46) Thomas Hobbes : Leviathan, p. 79 - 80.

(47) Encyclopedia of Philosophy Vol . 8 p. 194.

١٧ — والمشكلة تتلخص فيما يأتى : هناك كليات *Universals* بمعنى أو بآخر : وتلك مسألة لا شك فيها ، وهى موضوعات مجردة بمعنى ما ، أى أنها موضوعات للفكر لا للإدراك المحسى ، ولا أحد يجادل فى ذلك . غير أن المشكلة تظهر عندما تريد تحديداً أبعد وتفسيراً أكثر دقة لهذه الكليات . هناك ما يمكن أن نسميه بالخير ، والعدل والشجاعة . الخ . وهناك أيضاً المنضدة ، والانسان ، والحصان ، والمربع . الخ باختصار هناك مفردات جزئية كبيرة كل منها فرد واحد مميز عن غيره لكن هناك سمة مشتركة بينها تجعلنا نجعلها فى اسم واحد هو «الكلى» ، وهذا الكلى هو خاصية جوهرية اذا فقدتها الشئ فقد أن يكون ما هو . . . بمعنى آخر الكلى يعبر عن « ماهية الشئ » ، ومن ثم أصبحت الكليات *Universals* مرادفة للماهيات *Essences* والسؤال الآن هو : هل هذه الكليات (أى الماهيات) يمكن أن توجد وجوداً واقعياً ومستقلاً عن الذهن ؟ ! يجيب المذهب الواقعى *Realism* بالإيجاب مع اختلافات تفصيلية كثيرة بين أنصاره . (٤٨) .

١٨ — والرائدان الرئيسيان للواقعية اليونانية هما أفلاطون وأرسطو فهما يذهبان الى أن هناك وجوداً واقعياً للكليات مستقلاً عن الأذهان ، وأن اختلفا فى طبيعة هذا الوجود : اذ يذهب أفلاطون الى القول بأن الكليات توجد مستقلة عن الجزئيات أو الأشياء *Universalia ante rem* أما أرسطو فهو يذهب الى أن الكليات توجد فى قلب الجزئيات أو الأشياء *Universalia in rebus* وربما كانت نقطة الضعف فى نظرية أفلاطون عن الكليات التى تقع فى عالم منفصل عن عالمنا هو « عالم المثل » . هى مسألة العلاقة بين الكليات (أو المثل) والجزئيات (أو الأشياء) فهو أحياناً يقول ان المثل موجودة فى جزئياتها ، أو أن الجزئيات تشارك فى طبيعة المثل ، فاذا أخذنا هذه العبارات بحرفيتها أدت الى كثير من المشكلات المنطقية (كما كشف

أرسطو (فى نقده لأفلاطون وهى ما أطلق عليه « الإنسان الثالث »
وإذا ما أخذت على سبيل المجاز قرحت المسئلة بغير حل •

١٩ — أما عند أرسطو فإن إنكليات لا توجد مستقلة عن جزئياتها
بل هى لا توجد أصلا إلا كعناصر مشتركة فى هذه الجزئيات : فالإنسان
لا يوجد بعيداً عن أفراد البشر بل هو ماهية هؤلاء الأفراد ، واللون البنى
لا يوجد بعيداً عن الأشياء لئنه الخاصية المشتركة بين جميع الأشياء
البنية • والأشياء الجزئية تصنف الى أنواع بمقدار مشاركتها فى
خاصية واحدة ثم تصنف الأنواع الى أجناس ، فالأشياء الملونة تنتمى
الى جنس هو « اللون » لأنها جميعاً تحمل خاصية واحدة وهى أنها ملونة ،
فى حين تنتمى الأشياء الحمراء ، والأشياء الخضراء ، الى نوعين داخل
الجنس ، لأن الأولى تحمل خاصية اللون الأحمر ، والثانية خاصية اللون
الأخضر ، واحدى المهام الرئيسية لعلم الطبيعة هو تقسيم الأشياء
الطبيعية وتصنيفها الى أنواع وأجناس (٤٩) •

٢٠ — تلك هى النظرية الواقعية باختصار شديد على نحو ما ظهرت
فى الفلسفة اليونانية ، واسمى فى العصور الوسطى حتى ظهرت
النظرية الاسمية Nominism التى تذهب الى أن الأسماء وحدها
(أو الألفاظ بصفة عامة) هى الكلية • وبدأت مجادلات طويلة فى فلسفة
العصور الوسطى ، ومن الأهمية أن نلاحظ أن نشأة النظرية الاسمية
قد ارتبطت بما سمي باسم « الهرطقة اللاهوتية » ، أكثر مما ارتبط
أو قام على أسس منطقية — وهذا يعنى باختصار أن النظرية الاسمية
التي طورها هوبز فى القرن السابع عشر تحمل خصائص النزعة العقلية
بوضوح • ويكفى الآن أن نقول أنها استهدفت أساساً محاربة الخرافة
التي نشأت بسبب القول بوجود ماهيات قائمة بذاتها فى العالم الخارجى
لا يراها الناس بحواسهم بل يمكن للفكر وحده أن يكشف عنها ! •

٢١ — يذكر في تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط اثنان هما :
بطرس ابيلارد Peter Abelard ، الذي تأثر تأثيراً واضحاً وقريباً
باسميه الفيلسوف الفرنسي روسلان Roscelin (١٠٥٠ — ١١٢٠)
رغم ما وجهه اليه من انتقادات عنيفة ، فقد ذهب « ابيلارد » الى أن
الكلّي ليس مجرد « صوت » *vox* ، كما يقول « روسلان » لكنه دلّة
أو لفظ *Sermo* أعني أنه صوت ذو معنى ، وقد اكتسب معناه من
استخداماته المتعددة ، وهي استخدامات مرجعية تتوسطها فكرة أخرى
هي تصوير مركب . ومن ثم فعلى الرغم من أن خلفاء « ابيلارد » قالوا
عنه انه اسمى *Nominalist* فانه يمكن أن يوصف بالاسمية على نحو
جزئي وبشكل غامض فقط كما يمكن أيضاً ان يقال عنه انه
« تصوّري » *Conceptualist* .

٢٢ — ثم جاء الفيلسوف الانجليزي وليم أوكام (١٢٨٥ — ١٣٤٩)
الذي عرض في مجموعة من المؤلفات المنطقية لسلسلة من الحجج ضد
المذهب الواقعي *Realism* ، ودعم بذلك إحدى صور المذهب الاسمي
Nominalism فهو يرى أن الكليات ألفاظ أو دلالات *Sig.*
تشير الى موضوعات فردية موجودة في العالم الخارجي ، لكنها هي
نفسها لا يمكن أن توجد ، لأن ما يوجد لأبد أن يكون فرداً ، والكلّي
لا يكون فرداً أبداً ، ومثل هذا الافتراض هو التناقض القاتل في واقعية
أفلاطون ، ولم تكن واقعية أرسطو أسعد حظاً فهي تحمل في جوفها
تناقضها الخاص عندما تذهب الى أن الكلّي لأبد أن يكون حاضراً
أو متحدّاً مع مجموعة من الجزئيات ، في حين أن الكليات الواقعية
لا هي ممكنة ولا هي مطلوبة ، بل هي بالأحرى محمولات أو معان ليس
لها سوى وضع منطقي نحتاجه في عملية التفكير والاتصال بين الناس
لا لتسمية شيء يمكن أن يوجد (٥٠) .

(50) A. D. Woozley : Art : « Universals » in the Encyclopaedia of philosophy Vol. 8 p. 203 .

٢٣ — الحق أن الصراع ظل محتدماً بين الاسمين والواقعيين في العصور الوسطى ، حتى وقع الفريقان في أخطاء منطقية نتيجة لتطرفهما ، فقد ذهبت الصورة المتطرفة من المذهب الاسمي الى أنه لا شيء مشترك بين فئة الجزئيات التي تسمى بنفس الاسم سوى أنها تسمى باسم واحد ! . لكن هاهنا نجد نقطة الضعف الرئيسية في المذهب الاسمي ، فلو ان الناس أطلقوا على فئة معينة من الأشياء الجزئية اسم «المنضدة» — دون أن يكون هناك شيء مشترك سوى أنها تحمل نفس الاسم ، فلن يكون ثمة مبرر لاطلاق هذا الاسم على فئة دون سواها ، ولن يكون ثمة ما يمنع من ادخال أو استبعاد أفراد أخرى في هذه الفئة ! وهو خلط لا يقبله عاقل ! أما الواقعية فقد ذهبت الى أن فئة معينة من الأشياء تسمى « مناضد » لأنها تكون « مناضد » أعني أنها تجسد من ناحية ، مثال أفلاطون عن « المنضدة » أو أنها من ناحية أخرى تمتلك خاصية أرسطية مشفركة تعبر عن ماهية المنضدة .

٢٤ — جاء هوبز ليقود ما يمكن أن نسميه بالاسمية المعتدلة التي تحتفظ بالنظرة التي تقول ان التلزمات أو الألفاظ هي وحدها الكليات ، ومع ذلك تقيم استخدام الكليات على أساس التشابه بين الأشياء . يقول هوبز « يطلق الاسم الواحد من الكليات على مجموعة كبيرة من الأشياء لأنها تتشابه في خاصية معينة : في كيف أو عرض ، وعلى حين أن اسم العلم يجلب الى الذهن شيئاً واحداً فقط ، فان الكليات تستدعي أي فرد من هذه الأفراد الكثيرة .. » (٥١) . ومن ثم فالمنضدة لفظ كلي يطلق على موضوعات فردية كثيرة لما بينها من تشابه ، وعلى الرغم من ذلك فهذه الموضوعات وصفاتها وعلاقاتها .. الـخ كلها فردية ، فليس ثمة سوى الكلمة أو اللفظ هو وحده الكلي . يقول هوبز « ان كلمة الكلي Universal ليست على الاطلاق اسماً لأي شيء

(51) Thomas Hobbes : English works Vol I p. 20.

موجود فى الطبيعة ، ولا لآى فكرة أو صورة يشكلها الذهن ، بل هى باستمرار اسم لكلمة ما أو لاسم . ومن ثم فعندما يقال ان الكائن الحى أو الحجر أو الروح أو أى شىء آخر ، كلى ، فينبغى ألا يفهم من ذلك أن الانسان أو الحجر .. الخ كانت أو يمكن أن تكون كليات ، بل ان هذه الكلمات فقط : الكائن الحى ، الحجر .. الخ هى أسماء كلية أعنى أسماء مشتركة بين أشياء كثيرة .. « (٥٢) . فعلىنا أن نتذكر دائماً ألا شىء كلى فى هذا العالم سوى الأسماء .. « (٥٣) .

٢٥ - سبق أن ذكرنا أن اهتمام هوبز باللغة كان يستهدف فضح المشكلات التى وجدها زائفة عند فلاسفة العصور الوسطى ، وقلنا أيضاً ان اهتمامه بمشكلة « الكليات » الأثرية عند هؤلاء الفلاسفة يأتى متسقاً مع موقفه العقلى ، وها نحن نجد المغزى العقلى لمذهبه الاسمى ، فهو يرى أن « نظرية الكليات » والايمان بان هناك « ماهيات كلية » موجودة لكنها لا ترى قد شجع الخرافة ، ونشر كثيراً من المعتقدات التى تؤمن بوجود كائنات غيبية ، وبالتالي دعم سلطان الكنيسة وجعلها أعلى من الدولة ، وأصبحت كلمات القساوسة هى المسموعة عن القوانين الوضعية ، واستمرت الخرافة طوال العصر الوسيط واحتجت التفكير العقلى القائم على الاستدلال من مبادئ عقلية خالصة ، ولهذا السبب روجت الكنيسة الكاثوليكية لنظرية الماهيات الأرسطية رغم ما لها من تأثير ضار على عقول البشر : يقول هوبز فى نهاية « التتين » :

« ان نظرية الماهيات المفارقة ، التى أقيمت على أساس فلسفة أرسطو العقيمة ، قد أخافت الناس بأسماء فارغة ، وجعلتهم ينفرون من طاعة قوانين بلادهم ، تماماً كما يخفف الناس الطيور ويعدونها عن حقول القمح بسترارة فارغة ، وقبعة ، وعصا معوجة . وعلى هذا الأساس

(52) Ibid, p. 106 .

(53)

قليل لهم ان الانسان عندما يموت ، ويدفن ، فان نفسه HisSoul قادرة على ان تسير منفصلة عن البدن ويمكن رؤيتها ليلاً بين التبور ، وعلى نفس هذا الأساس قيل أيضاً ان شذخ قطعة الخبز ولونها وطعمها يمكن ان يوجد هنا وهناك بدون قطعة الخبز نفسها ، وعلى هذا الأساس نفسه قيل ان الخدمة والايمان وغيرهما من الفضائل يمكن احيانا صبها في الانسان . ويمكن ، احيانا ، اخرى ان تهبط عليه من السماء ، كما لو كان من الممكن الفصل بين العضيلة ومن هو فاضل . . . وأشياء أخرى كثيرة لا حد لها مما يقلل من اعتماد المواطنين على قوة الدولة في بلدهم . اذ من ذا الذي سيحاول طاعة هذه القوانين اذا كان سينتظر ان تحسب الطاعة في قلبه أو تهبط عليه من السماء . . . ؟ أو من ذا الذي يجرؤ على عصيان التسييس الذي يستطيع ان يجعل من الله الها آخر ؟ ثم من يخاف الأشباح أن يولى أعظم احترام لأولئك الذين يستطيعون صنع الماء المقدس القادر على طرد الأشباح من داخله ؟ ! وتكفى هذه الأمثلة لكي تكشف لنا عن الأخطاء التي جلبتها الى الكنيسة نظرية التحيانات Entities والماهيات Essences عقد أرسطو . . . (٥٤) .

٢٦ — علي هذا النحو غرق المدرسيون في مشكلات زائفة ، وكانو هم مخترعو الكلام الفارغ فيما يرى هوبز (٥٥) . وهوبز يضرب نموذجاً لهذا النمط من التفكير ما قالوه عن الماهية Essence ذلك لأن الكلام عن الماهية ينشأ من سوء فهم ، واستنتاج خاطيء من الفعل « يكون » . « فقد ظنوا ، خطأ ، أنه مادام هناك شيء في العالم الخارجي يتناظر كلمة « حجر » ، فلا بد أن يكون هناك شيئاً أو موضوعاً يقابل كلمة « يكون » . وهذا ظاهر البطلان ، لأن فعل الكينونة « ليس له أي معنى وظيفي ، أي ليست له وظيفة خاصة ، ففي القضية

(54) Tomas Hobbes : the English works. Vol 3 , p. 674 - 5.

(55) F. S. Mcneilly : The Anatomy of Leviathan p. 20.

« الانسان هو جسم » لا تدل كلمة « هو » الا على الرابطة بين الحدين « انسان وجسم » ، بل انه ليتمكن الاستغناء عنها تماما اذا ما وضعنا الأسماء فى ترتيب خاص فى القضية بحيث يدل سياقها على الترابط بين الحدين^(٥٦) . ولعل القضية فى اللغة العربية التى تختفى فيها الرابطة المنطقية وتكون ضمنية تعبر أدق تعبير عما يريد هوبز أن يقوله ، ومن المذهل حقا أن تكون هى نفس الفكرة التى أراد معاصره ديكارت أن يعبر عنها فى التوجيىو الديكارتى الشهير^(٥٧) ! .

٢٧ — ولعل أفضل ما نختم به هذا الفصل هو أن نقتبس ما يقوله هوبز عن « الحقيقة واللغة » فى كتابه التين .. يقول :

« ان الحقيقة تعتمد على الترتيب السليم للكلمات فى عباراتنا ، وعلى من يبحث عن الحقيقة الدقيقة أن يتذكر ما تعنيه كل كلمة من الكلمات التى يستخدمها ، وأن يضعها فى مكانها المناسب ، والا فسوف يجد نفسه وقد وقع فى شرك الكلمات ، وسوف يكون مثله مثل الطائر الذى حط على غصن دبق كلما كافح للتخلص منه ازداد التصاقاً به .. »^(٥٨) .

(56) Thomas Hobbes : English works, Vol. 3, p. 673.

(٥٧) قارن ما قاله بهذا الم دد استاذنا المرحوم الدكتور عثمان أمين عن تعبير اللغة العربية عن فكرة ديكارت — كتابه « فلسفة اللغة العربية » فى سلسلة المكتبة الثقافية .

(58) Thomas Hobbes : English works, Vol . 3 p. 23 - 24 & Leviathan P. 77 (Fontana Edition) .

الباب الرابع

« في المواطن .. أو الدولة »

ويشتمل على أربعة فصول :

• الفصل الأول : من السيكلوجيا الى الأخلاق

• الفصل الثاني : حالة الطبيعة

• الفصل الثالث : العقد الاجتماعي .. وقيام الدولة

• الفصل الرابع : الديــــــــــــن

الفصل الأول

« من السيکولوجيا الى الأخلاق »

« النظرية الحققة لقوانين الطبيعة هي الفلسفة
الخالقية الحقيقية ، ذلك لأن الفلسفة الخالقية ليست
سوى علم ما هو خير وما هو شر » .

توماس هوبز « التنين »

« القانون الطبيعي ثابت لا يتغير ، انه أزلى
وما تحرمه قوانين الطبيعة لا يمكن أبداً أن يباح ،
وما تمتدحه لا يمكن أبداً أن يحرم . ومن ثم فالزهر
والغروب ، والجحود ، والحنث بالوعود ، والآذى ،
والوحشية ، والفطسة . لا يمكن أن يسمح بها أو أن
تكون مشروعة . كلا ، ولا يمكن للفضائل المضادة لهذه
الردائل أن تكون محرمة .. » .

توماس هوبز « في المواطن »

أولا — العواطف والانفعالات (١) :

١ — سبق أن أشرنا ، فى الفصل الثالث من الباب الثانى ، عندما تحدثنا عن « مينا فيزيقا الحركة » — اشارات عابرة الى نشأة العواطف والانفعالات من اللذة والألم ، ونشأة هذين من حركات الجسم الداخلية (فقرات ١٤ — ١٨) لكننا لابد أن نقف قليلا عند هذا الموضوع مادامنا نجد من الباحثين من يقيم عليه الأخلاق عند هوبز ، ويجعل من مصطلح الجهد Endeavour الجسر الذى يعبر عليه فيلسوفنا من السيكلوجيا الى ما يسمى بأخلاق الأنانية !

٢ — لابد أن نتسأل بادية ذى بدء عن مصدر اللذة والألم كيف يظهران ؟ وما دورهما فى حياة الانسان ؟ مع ملاحظة أنهما يلعبان نفس الدور فى حياة الحيوان أيضا !

عرض هوبز لهذا الموضوع فى الفصل السادس من كتابه التين «Leviathan» الذى جعل عنوانه « البداية الداخلية للحركات الارادية التى تسمى ، عادة بالانفعالات والأقوال التى تعبر عنها » (٢) .

(١) لفظ الانفعالات Passions يشمل العواطف أيضا عند هوبز . ولقد استخدم ديكارت نفس اللفظ للدلالة على : « جميع عواطف النفس وخطراتها كالحب والكراهية والفرح والحزن والترجى والخوف .. الخ » لكن اللفظ لم يعد يستعمل الآن الا للدلالة على الميول الحادة المتطرفة ومثاليها الغضب او الميول القوية المزمنة مثل البخل « د . عثمان أمين : « ديكارت » ص ٢٢٠ حاشية ٢ الطبعة اثناسية مكتبة الأنجلو المصرية عام ١٩٧٦ ويستخدم هوبز لفظ الانفعالات بهذا المعنى الواسع وسوف نرى بيد قليل كيف أنه يشمل كل ما ذكره ديكارت من « عواطف وخطرات » !

(2) Thomas Hobbes Leviathan, p. 88 Fontana Edition and the English Works Vol. 3, p. 38.

وهو يقصد « بالأفوان » التسميات المختلفة التى نطلق عادة ، على هذه الانفعالات على نحو ما سنعرف بعد قليل . .

يقول هوبز : « فى الحيوان نوعان من الحركات الخاصة : تسمى الأولى بالحركة الحية *Vital* وهى تبدأ من المنشأ . وتستمر بغير انقطاع طوال حياة الحيوان كلها . ومن أمثله هذه الحركات : جريان الدم ، والنبض ، والتنفس ، والهضم ، والغذية ، والاخراج . . الخ . وهى حركات لا تحتاج الى عون من الخيال . أما النوع الثانى من الحركات فهى الحركات الحيوانية *Animal Motions* ، وتسمى فى أحيان أخرى باسم الحركة الارادية . ومن أمثلتها المشى ، والكلام ، وتحريك عضو من أعضائنا بتلك الطريقة التى خنا قد تخيلناها ، لأول مرة . فى أذهاننا . . » (*) . هناك ، اذن نوعان من الحركة فى جسم الحيوان (بما فى ذلك الانسان بالطبع) الأولى حية تتجلى فى الدورة الدموية ، وهى لا تحتاج الى مساعدة من تخيلات الذهن . أما الحركة الثانية فهى حيوانية أو ارادية وهى تتجلى فى المشى والحلام . . الخ . ومعنى ذلك أن للحيوان ارادة مثل الانسان تماما . وهى تبدأ بصور ذهنية نتخيلها ، ونتخيل فيها البداية الأولى لهذه الحركات الارادية ، وهذا النوع الثانى من الحركات يأتى من الخارج ويستمر حتى الماخ ، ويحدث فيه صوراً ذهنية ، بل انه ليؤثر كذلك فى الحركات الحية فى القلب ويؤدى ذلك الى ظهور نوع جديد من الاحساس هو اللذة *Pleasure* اذا كانت حركة الدم تسير فى طريقها سيراً مريحاً ، أما اذا كانت هناك عوائق ظهر احساس آخر هو الألم *Pain* . وهناك نوعان من اللذات حسية وذهنية ، ويفرق هوبز بينهما بقوله : ان الوظيفة الأساسية للأولى هى المحافظة على بقاء الفرد واستمرار النوع . أما الثانية فليست ثمة علاقة واضحة بينها وبين أى جزء من أجزاء الجسم ، وفضلاً عن ذلك فهناك فارق أساسى آخر بينهما هو أن اللذات الحسية تتطلب

(*) T. Hobbes : Ibid .

حضور الموضوع المرتبط بهذه اللذة ، فى حين أن اللذات الذهنية لا تتطلب مثل هذا الحضور – يقول هوبز : « اللذات أو الممتع التى تنشأ من الاحساس بموضوع حاضر هى ما يمكن أن يسمى بلذات الحس Pleasure of Sense أما ديمه حسي Sensual (بمعنى شهوانى أو جسدى) عند من يدينونها فهى لا تظهر الا بظهور القوانين • ومن هذا النوع كل أنواع الامتلاء ، والتخفف الجسدى وكل ما هو لاذ فى الابصار ، أو السمع ، أو الشم أو الذوق أو اللمس » (١) • أما اللذات الذهنية فيقول عنها هوبز : « هناك لذات أخرى تنشأ من التوقع الذى يبدأ من استبصار النهاية ، أو خاتمة الأشياء ، سواء أكانت تلك الأشياء فى الحس سارة أو غير سارة ، وتسمى هذه اللذات بلذات الدهن عند من يستخرج هذه النتائج ، وهى تسمى عادة « بالفرح Joy... » (٢) ولا يولى هوبز خير اهتمام باللذات الحسية اللهم الا اذا كان يريد تقديم تفسيرات كلية للانسجام أو الاختلاف بين اللون والضوء مثلا (٣) •

٣ — البدايات الصغيرة للحركة الارادية داخل جسم الانسان ، قبل ان تظهر فى المشى أو اللام . الخ وغير ذلك من الأفعال الظاهرة للعيان تسمى ، عادة ، بالجهد Endeavour « وعندما يتجه هذا الجهد نحو شيء يسببه ، فانه يسمى اشتها Appetite أو رغبة Desire وكلمة الرغبة هى الاسم العام الذى يطلق على هذا الجهد ، أما كلمة الاشتها فهى ، فى أغلب الأحيان ، تقتصر على الدلالة على الرغبة فى الطعام أى الجوع أو العطش ، وعندما يبذل الجهد للابتعاد عن شيء ما يسمى ، عموما ، بالنفور Aversion ولقد أخذنا كلمتى الاشتها والنفور من اللغة اللاتينية وهما معا يشيران الى الحركة : الأولى تدل

(3) T. Hobbes : *Leviathan*, P. 91 & *The English Works* Vol 3 p. 43 .

(4) T. Hobbes : Ibid

(5) Richard Peters : Hobbes. p. 139.

على « الاقتراب من » ، والثانية على الابتعاد عن « وقل نفس الشيء في الكلمات اليونانية التي تدل على نفس الأفعال .. »^(٦) . وهكذا تصبح اللذة والألم تعبيراً عن وعينا الاستبطاني للحركات الحية ، التي تسير سيراً مريحاً فتسمى متعة أو رضا أو لذة ، وهي ليست شيئاً آخر في الحقيقة سوى حركة حول القلب ، تماماً مثلما ان البصور ليس سوى حركة في الرأس ، وتسمى الأشياء التي تسببها بالسار أو الممتع ..^(٧) . أما اذا أعيقت هذه الحركة وتوترت أجزاء الجسم وضالقت الأعصاب حدث ما نسميه بالألم Pain. ويعتمد هوبز في تفسيره للذة والألم على فكرة الأرواح الحيوانية Animal Spirits وهي جزئيات لطيفة رقيقة من الدم تتحرك بسرعة خلال الأعصاب وتوصل بين المخ والعضلات فتسبب الحركة ، فاذا اتجهت هذه الحركة نحو أشياء سارة كانت اشتها ، واذا ابتعدت عن أشياء مؤذية كانت نفورا . ومعنى ذلك أنه بفضل هذه الأرواح الحيوانية يتيسر تحريك أعضاء الجسم حركة ارادية أو حيوانية وتتلقى آثار الأشياء الخارجية . واذا كانت اللذة والألم هما ادراكنا للحركات الحية ، فان الاشتها والنفور ، يعبران عن الجهد الذي تبذله الحركات الارادية ، فالجهد الذي يسير نحو أشياء نعلم من تجاربنا أنها سارة أو ممتعة أو لذية يسمى اشتها ، والجهد الذي ينأى بنفسه عما هو مؤلم يسمى نفوراً : والاشتها والنفور هما أول جهد تبذله الحركة الحيوانية أو الارادية : أو هما « الجهدان الأوليان » في هذه الحركات .

٤ — ليست كل ضروب الاشتها والنفور من نوع واحد ، بل ان هناك بعضاً من ضروب الاشتها والنفور تولد معنا : مثل شهوتنا الى الطعام والاخراج ، ويمكن كذلك أن تسمى نفوراً ، وربما كانت تسمية

(6) T. Hobbes : Leviathan, p. 91 & The English works , Vol, 13 , p. 43.

(7) Thomas Hobbes : The English Works, Vol. 4, p. 31.

أفضل ، لما يشعر به جسمنا .. » (٨) . ويقول بطرس R. Peters ان شروح هوبز وتفسيراته هنا تشعرك أنك قريب جداً مما يسمى الآن بالدوافع Drives التي نسمع عنها كثيراً في النظريات السيكلوجية الحديثة . لكن حتى في هذه الحالات ، فان هوبز يذهب الى أن بداية الحركة تأتي من الخارج : فالطعام عندما يراه الكائن الحي يتسبب في ذهابه اليه ، وهناك شواهد تجعلنا نشترض أن الكائنات الحية مولودة وهي مزودة بحاجات فطرية تعدها منذ البداية كي تبحث في الخارج

(٨) فكرة «الارواح الحيوانية Animal Spirits» مأخوذة أساساً من طب جالينوس Galen (١٣٠ - ٢٠٠ م) أعظم أطباء العصور القديمة وأشدهم نذيراً في عقول المفكرين ، فقد ظلت مؤلفاته حتى القرن السادس عشر مرجعاً مسلماً به في العلوم الطبية ، كما أضافت اكتشافاته وتشريحه لأجسام الحيوانات ، إضافات كثيرة الى معرفة الانسان بالمخ والأعصاب وانقبض ١٠ الخ . وعلى الرغم من أن هوبز تخطى عن طب جالينوس ، إلا أنه عمل ديكارت ، بعد اكتشاف هارفي للدورة الدموية ، فإنه ظل مع ذلك ، مثل ديكارت أيضاً ، محتفظاً بفكرة «الارواح الحيوانية» أو الأجسام الرقيقة اللطيفة التي تتحرك في الدم بسرعة من خلال الأعصاب الى المخ والقلب ونؤدي الى تحريك أعضاء الجسم ونشأة الحركة الحيوانية أو الإرادية . ولقد وجدت الفكرة نفسها في التراث الاسلامي ، فالتهانوي في تصانيف اصطلاحات الفنون ينقسم الروح ، ثلاثة أقسام : روح حيواني ، وروح انساني ، وروح طبيعي : « والروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الأخلاط وبخاريتها .. وهي عند الأطباء جوهر لطيف يتولد من الدم انوارد على القلب في البطن الأيسر منه ، لأن الأيمن منه مشغول بجذب الدم من الكبد » . كتشاف اصطلاحات الفنون التهانوي ، تحقيق الدكتور لطفى عبد ابيديع الجزء الثالث ص ٢٠ — انهيئة المصرية انعام للكتاب القاهرة ١٩٧٢ . ويشول انجرجاني : « الروح الحيواني جسم لطيف منبوعه تجويف القلب الجسماني ، وينشر بواسطة الشعروق الضواري الى مسائر اجزاء البدن » . التعريفات ص ١١٨ مكتبة لبنان بيروت عام ١٩٦٩ — وانظر الفكرة نفسها عند ديكارت : الدكتور عثمان أمين « ديكارت » ص ٢١٩ وحاشية ٢ من الطبعة السابعة مكتبة الانجلو المصرية عام ١٩٧٦ .

وتنتبه الى بعض الظواهر في بيئتها أكثر من غيرها ، وكذلك الاقتراب منها أو البعد عنها ، بطريقة لا تحتاج الى تعلمها^(٩) .

٥ — الاشتهااء والنفور يشيران الى بداية الحركة أو الجهد الأول للحركة ، ولقد حرص هوبز على أن يقول إنه يعنى الحركة الفعلية لا فقط الحركة المجازية التى تحدثت عنها فلسفات العصور الوسطى أو مجرد الاستعداد البسيط للقيام بها : « اذا كانت مدارس العصور الوسطى لم تجد فى الذهاب والاياب أية حركة فعلية على الاطلاق ، وأطلقوا عليها اسم الحركة المجازية فلا بد أن نقول ان هذا الكلام ليس سوى خلف غير معقول absurd لأنه على الرغم من أن الكلمات يمكن أن تكون مجازية فان الأجسام والحركات لا يمكن أن تكون كذلك .. »^(١٠) .

واذا كان الاشتهااء هو الاتجاه نحو موضوع سار ، فان عمليات الاشتهااء أو الرغبة أو البهجة والمتعة لا تقف عند حد ، ومن هنا فان هوبز يلاحظ أن الحد الأقصى للسعادة Felicity الذى كثيراً ما تحدث عنه القدماء ليس سوى سراب يقول : « مادمننا لا نزل على قيد الحياة ، أعنى مادمننا نعيش ، فاننا سوف نرغب ، والرغبة ، تفترض مقدما غاية أبعد ، ولا يمكن أن يكون هناك رضا أو قناعة الا غنى عملية الاستمرار ذاتها .. ومن ثم فاننا نستطيع أن نقول ان السعادة Felicity هى البهجة المستمرة ، وهى لا تعتمد على أن ينجح المرء بل أن تستمر عملية النجاح نفسها .. »^(١١) .

٦ — والاشتهااء والنفور هما أيضا الحب والكراهية : « فاننا نقول كذلك عما يرغب فيه الناس انهم يحبونه وهذا هو الحب Love ونقول عن الأشياء التى ينفرون منها انهم يكرهونها ، وتلك هى الكراهية

(9) Richard Peters : Hobbes , p. 140 - 141.

(10) Thomas Hobbes : Leviathan, p. 39 and The English Works Vol. 3, p. 39 - 40.

(11) Thomas Hobbes : The English Works, Vol. 4, p. 23.

Hote وعلى ذلك ان الرغبة هي نفسها الحب ، والكراهية هي نفسها النفور . . . « (١١) . والشارق الوحيد بينهما هو أنه في حالة الحب والكراهية يشترط الحضور الفعلى للموضوع ، في حين أن الاشتهااء والنفور يفترضان مقدما غياب الموضوع (١٢) .

٧ — أصبحت الانفعالات الأولى البسيطة أربعة : هي الاشتهااء أو الرغبة ثم الحب والنفور والكراهية ، وتلك هي المبادئ الأولى والبسيطة في جميع العواطف والانفعالات البشرية ، فإذا أضفنا إليهما والحزن و Grief الفرح ، وهما كالحب والكراهية أو الاشتهااء والنفور مع فارق واحد هو أنه يصاحبهما ادراك مسبق أو استبصار للنزاية ، فهما ليسا ادراكا مباشرا للموضوع — فاننا نجد أن هذه الانفعالات البسيطة هي التي تتركب منها جميع الانفعالات البشرية الأخرى . يقول هوبز : « الانفعالات البسيطة هي الاشتهااء ، والرغبة ، والحب ، والنفور ، والكراهية ، والفرح والحزن وقد استمدت اسمها من اعتبارات مختلفة حسب تنوعها ، فإذا أعقب الواحدة منها الأخرى ، أطلق عليها الناس اسما حسب تصورهم لترجيح بلوغ ما يرغبون في بلوغه . وقد تسمى ، ثانياً ، حسب الموضوع الذي يحبونه أو يكرهونه وقد تسمى ، ثالثاً ، بالنظر الى عدد كبير منها مجتمعة . . . الخ » (١٣) . وعلى هذا النحو تتركب الانفعالات وتظهر ضروب جديدة من العواطف والانفعالات المعقدة لكنها لا تخرج عن هذا الأصل الذي يشتق منه أى انفعال آخر . وعلينا الآن أن ننقل الى هذه الانفعالات المركبة .

(12) T. Hobbes : Leviathan, p. 39 & English Works, Vol. 3, p. 40 .

(13) Ibid.

(14) T. Hobbes : Leviathan, p. 31 & The English Works, Vol. 3p. 43.

٨ — كيف تنشأ الانفعالات، والعواطف المركبة من هذه الانفعالات الأولية البسيطة ؟ ! فيما يلي مجموعة من الأمثلة الأساسية التي يسوقها هوبز :

* إذا ما جمعنا بين الاشتهااء واعتقاد المرء فى قدرته على بلوغه فذلك هو الأمل Hope .

* إذا كان هناك اشتهااء يغير هذا الاعتقاد السابق فهذا هو اليأس Despair ♦

* إذا كان هناك نفور مع اعتقاد المرء بأن هناك أذى يمكن أن يلحقه من جراء هذا الموضوع فذلك هو الخوف Fear .

* إذا كان هناك نفس النفور السابق مع أمل المرء فى تجنب الأذى عن طريق مقاومته فتلك هى الشجاعة Courage ♦

* أما تلك الأشياء التى لا نرغب فيها ولا نبغضها ، فهى موضوعات نحتقرها Contempt وعلى ذلك غلاحتار أو الاستخفاف Contempt إنما يعنى جمود القلب أو عصيانه حين يقاوم فعل الأشياء ، نظراً لأنه قد وقع تحت تأثير موضوعات أخرى أكثر فاعلية ، أو لأنه مفتقر الى كل خبرة تتعلق بمثل هذه الأشياء^(١٥) ♦

* الشجاعة الفجائية هى الغضب Anger ♦

* إذا كان لدى المرء أمل مستمر فهذا هو ما نسميه بالثقة فى النفس Confidence ♦

(*) Ibid, p. 91 & Vol . 3 p. 43 .

(15) T. Hobbes : Leviathan. P. 91 & The English Works, Vol. 3 p. 43 .

* أما إذا كان لدى المرء يأس مستمر فهذا هو ما نسميه بانعدام الثقة فى النفس Diffidence (١٦) *

* الغضب لما لحق الآخر من أذى ، عندما نتصور أن هذا الأذى قد حدث ظلماً ، وذلك هو السخط Indignation *

* أما الرغبة فى فعل الخير للآخرين فتلك هى الأريحية Bevevolence ، والإرادة الخيرة Good Will ، والاحسان أو المحبة Charity.

* أما الرغبة فى الثروة فهى اشتهاً ما يملكه الغير Covetousness . وهو اسم يستخدم باستمرار مع شيء من الخدمة *

* أما الرغبة فى المركز أو الصدارة Precedence فهى الطموح Ambition

* أما الرغبة فى أشياء لا تحقق غاياتنا إلا قليلاً والخوف من أشياء لا تعوق غاياتنا إلا قليلاً فهو الجبن Pusillanimity

* أما الإبتخفاف بالعقبات ، وتقديم المصاعبات والعون فهذه هى الشهامة Magnanimity *

* أما الشهامة فى مواجهة خطر الموت أو الجروح فتلك هى البسالة Valour . وهى الجلد Fortitude

* والشهامة فى استخدام الثروة هى البسخاء Liberality

* والجبن فى استخدام الثروة هو الحقارة Wretchedness وهو البخل Miserableness أو التقتر Parsimny *

(16) Ibid. P. 89 & English Works Vol 3 p. 40.

* وجب الناس من أجل العشرة هو الرقة والحنان والعطف
Kindness

* وجب الناس من أجل المتعة الحسية فقط هو الشهوة الطبيعية
Natural

* أما حب الناس من أجل المتعة الحسية المكتسبة عن طريق
اجترار الماضي ، أعنى تخيل المتعة السابقة ، فهو الترف Luxuëy

* حب شخص واحد مع الرغبة فى أن يكون هو المحبوب الوحيد
والخوف ألا يكون الحب متبادلا فتلك هى اللغيرة Jealousy *

* والرغبة فى انزال الأذى بالآخر لجعله يشجب واقعة خاصة به
هو الحقد والنزوع الى الانتقام Revengenfulness *

* الرغبة فى معرفة كيف تحدث الأشياء ؟ ولماذا تحدث ؟
هو حب الاستطلاع Curiosity ولا يتصف بحب الاستطلاع من
الكائنات الحية سوى الانسان الذى يتميز عن غيره من الحيوانات
لا بالعقل فحسب بل أيضاً بهذا الانفعال الفريد ، فالحيوانات الأخرى
يسيطر عليها الاشتهاء الى الطعام ، وغير ذلك من ملذات حسية تحرمها
من الاهتمام بالمعرفة التى هى شهوة العقل (١٧) *

* أما الخوف من قوة غير مرئية يخلقها الذهن ، أو يتخيّلها عن
طريق الحكايات الشعبية السائدة فذلك هو الدين Religion *

* وعندما تكون القوة المتخيلة حقيقية ، كما تخيلاتها ، فاننا فى
هذه الحالة نكون أمام الدين الحق True Religion *

(17) Thomas Hobbes : Leviathan, p. 92 & The English works
Vol. 3. p. 44 - 45.

* الخوف ، مع الجهل بالسبب أو عدم معرفة الموضوع الذى نخافه هو الرعب Terror أو الهلع Panic •

* الفرح مع ادراك الجديد المبدع هو الاعجاب Admiration وهذا الضرب من الفرح يعاسب الانسان ، لأنه يثير فيه الاشتها الى معرفة السبب •

* أما الفرح الذى ينشأ من تخيل الانسان لقدراته الخاصة فهو ابتهاج النفس الذى يسمى بالاعزاز Gloring والتألق • وهو اذا ما تأسس على خبرة الانسان بأفعاله السابقة ، فاننا نصل الى ما يسمى بالتقة فى النفس Confidence الذى سبق أن تحدثنا عنها ، لكن اذا تأسس على تملق الآخرين فاننا نصل الى الغرور والخيلاء Vainglory وهى حالة كثيراً ما تحدث للشباب عندما يتخيل قدرات وامكانات يعرف أنه لا يمتلكها ، وتغذيها القصص والحكايات الخرافية وتصحبها مرحلة النضج^(١٨) •

* الحزن ، مع اعتقاد المرء أنه تعوزه القدرة ، فذلك هو الغم Dejection أو اكتئاب النفس •

* التألق الفجائى Sudden Glory هو انفعال يجعل قسمات الوجه تسمى ضحكاً Laughter وهو يحدث اما بفعل فجائى يسرها أو تقوم هى نفسها به •

* والغم الفجائى يؤدى الى انفعال البكاء Weeping^(١٩) •

* والحزن لاكتشاف عيب فى امكانات المرء أو نقص فى قدراته هو المخجل Shame •

(18) Ibid .

(19) Ibid .

* والاستخفاف بالسبحة الطيبة هو ما يسمى بالوقاحة
أو الصفاقة Impudence •

* الحزن لمصائب الآخرين هو الرثاء pity ، وهو ينشأ من
تخيل وقوع هذه المصائب للمرأة نفسه ، وهنا يسمى هذا الحزن
باسم الشفقة Compassion •

* والاستخفاف بمصائب الآخرين أو الاحساس الضئيل بها
يسمى بالقسوة Cruelty •

* الحزن لنجاح شخص منافس في بلوغ : الثروة ، أو الشرف
أو الخير ، إذا ما ارتبط بجهه. ييذن في قدراتنا لمساواته هو المنافسة
Envy • لكن إذا صاحبه جهد لاعاقبة المنافس فهو حسد Envy

* إذا ما تبدلت على ذهن الإنسان في وقت واحد وبمحدد متوحد
واحد يعينه : انفعالات : الاشتها ، والنفور ، والأمل ، والخوف —
بحيث تؤدي الى نتائج معينة سواء أكانت خيرة أو شريرة • الخ • فان
مجموع الرغبات وضروب النفور والآمال والمخاوف التي تردد على ذهن
الإنسان حتى يقوم بالفعل أو يصل الى قرار بان الفعل مستحيل فذلك
حتى يقوم بالفعل أو يصل الى قرار بان الفعل مستحيل فذلك
ما نسميه بالروية *Reverie* •• (٢٠) ومن ثم فلا روية بتعدد
أشياء الماضي ، إذ من الواضح أنه يستحيل أن نغيرها ، ولا روية
بالنسبة للأشياء التي نعلم أنها مستحيلة أو نطن ذلك (١١) •

(٢٠) الروية إحدى مراحل الفعل الفعل الإرادي وهي تقوم على التآكل
والفكير في الأمر قبل الإقدام عليه ، ولذلك قيل إنها انظر في العقل بأنها
للموازنة بين الأسباب الداعية إليه ، والاستتاب الصادرة عنه ، فإذا استمرت
هذه الموازنة عن اتخاذ قرار تحت شروط الفعل ، وإذا لم يستقر عنه
اتخاذ قرار ، أتت إلى الوقوع في الحيرة والنهد اندذور جيل حليبا
المعجم الفلسفي المجد الأول ص ٦٢٩ دار الكتاب اللبناني بيروت
الطبعة الأولى عام ١٩٧١ •

* كل روية تستهدف الوصول الى نهاية أو غاية End *

* آخر اشتهاء فى الروية ، أو آخر نفور يرتبط ارتباطاً مباشراً بالقيام بالفعل أو الامتناع عن فعله هو ما يسميه بالارادة Will . انه فعل الارادة وليس ملحه الارادة . ومن ثم فان للحيتوانات التى تمتلك روية بالضرورة ارادة . والتعريف الذى قدمته مدارس الجبرور الوسطى ، والذي يقول : ان الارادة هى اشتهاء عقلى Rational Desire هو تعريف غير مقبول . اذ لو صح مثل هذا التعريف لما كان هناك امكان لوجود فعل ارادى ضد العقل ، لأن الفعل الارادى هو الفعل الذى يصدر عن ارادة . وعلى ذلك فبدلاً من ان نقول انه اشتهاء عقلى ، فان علينا ان نقول انه اشتهاء ينتج من روية سابقة ، وهذا هو التعريف الذى أقدمه للارادة : الارادة هى آخر اشتهاء فى الروية (٢١) .

* والنجاح المستمر الذى يحصل فيه الانسان على تلك الأشياء التى يرغب فيها بين الحين والحين هو ما يسميه الناس بالسعادة Felicity ، أعنى سعادة هذه الحياة ، لأنه ليس فيه شيء اسمه راحة دائمة للذين مادام حياً ، لأن الحيوان نفسه لا يثبت بسبب جبرية ولا يمكن أن تقوم له بتأتمه بدون رغبة أو خوف . الخ (٢٢) .

ثانياً — أخلاق الأنانية :

٩ - ذهب بعض الباحثين الى أن التحليل السابق الذى قام به هوبز للعواطف والانفعالات هو الأساس الفلسفى لما سببه « بسنيكولوجيا الأنانية » نارة ، « والأخلاق الأنانية » نارة أخرى وذهب بطرس R. Peters الى أن الخطوة الأولى فى محاولة هوبز

(22) T. Hobbes : Leviathan , P. 95 & The English Words Vol. 3p. 47 - 48

(23) Ibid .

عبور الهوية بين السيكلوجيا والأخلاق هي تحليله لفكرة الخير^(٢٤) .
« ومن ثم فإن فكرة الالتزام ، عند هوبز ، بناء على هذه النظرة تقوم على سيكلوجيا الأنانية عنده التي تعتمد بدورها على افتراضات طبيعیه مسبقه بحيث يصبح الواجب مسألة حيلة Prudence أو هو مسعى عقلی وراء متعة الذات • أو هو حركة الرغبة والنفور • ومن الصعب بالطبع أن يقال ان هذه نظرية أخلاقية أصيلة على الإطلاق ، فهي وجهة نظر وصفية وليست معيارية • للسلوك البشرى »^(٢٥) .

١٠ — لكن ما الأساس الذي استند إليه أصحاب هذه النظرية فجعلهم يذهبون الى أن الأخلاق عند هوبز تقوم على « سيكلوجيا الأنانية » ؟ • • • في استطاعتنا أن نلخص حجتهم على النحو التالي :

ان هوبز يقيم تصوره لنوعية الأخلاق والاجتماعية على غريزة حب البقاء وهي في نظره غريزة أساسية نتحكم في الوجود الانساني كله كما يقول هوفدنج^(٢٦) . ومن هنا فقد ارتبط مفهوم اللذة والألم بطبيعة حياتنا العضوية : لأن كل ما يشبع غينا تلك الغريزة يسبب لنا ضيقاً من اللذة ، وكل ما يعارض لدينا تلك الغريزة لابد من ان يولد لدينا شعوراً بالألم • ومعنى هذا انه حينما تكون الحركة ملائمة لمجموع وظائفنا الحيوية فانها تحدث اللذة على حين أنها تولد لدينا ، في الحالة المضادة ، نوعاً من الاحساس بالألم كما سبق أن ذكرنا ، واللذة بدورها تولد الرغبة ، والرغبة هي حركة انبساط نبحت فيها عن بعض الموضوعات المسارة ، في حين أن الألم يولد النفور ، والنفور هو بمثابة حركة تكوص نتراجع فيها عن بعض الموضوعات الأليمة • وتنشأ اللذة والألم من

(24) R., Peters : Hobbes , p. 161

(25) W.oH. Greenleaf : The Problem of Interpretation p5 in «Hobbes and Rousseau : A Collection of Critical Essays » . ed. by Maurice Cranston. A Doubleday Anchor Original N.Y. 1972.

(26) H. Hoffding : A History of Modern philosophy Vol. 1, p. 277.

حركة الاشباع أو عدم الاشباع فى اللحظة الراهنة • وعندما ننظر بتجربة وننظر معها بإمكان تشكيد افكار عن المستقبل تبدأ المشاعر المركبة فى الظهور • وهذه المشاعر كلها يمكن أن نتعقبها عائدتين القهقري الى الشعور بالقوة أو الضعف ، فلو شعرت باللذة من شئ ما وشعرت أنه يمكن أن يقدم لى هذه اللذة مستقبلا ، فاننى افترض مقدما أننى أمتلك القوة التى تمكنى من استجلايه لنفسي مرة أخرى فى المستقبل ، وقد تكون هذه القوة هى قدراتى الذهنية أو الحسية الخاصة أو قوة أصدقائى الذين أثق فى مساعدتهم أو قوة السلطة التى أشعر أنها تحمىنى ، أما الشعور بالألم فهو ينشأ مرة أخرى من احساس بنقص فى القدرة على الحصول على منافع فى المستقبل • وكل الناس لديهم هذه الرغبة المألحة فى الجرى وراء الفوز وهى رغبة لا يضع لها حدا سوى الموت^(٢٧) • وذلك كله ضرورة تدفعنا اليها غريزة البقاء والمحافظة على وجود الانسان وتدعيمه ، ومن ثم كانت الارادة نفسها ، عند هوبز جزء من هذه الضرورة فهى انما تعبر عن آخر اشتها فى الروية كما سبق أن ذكرنا أو هى أقوى الرغبات بمعنى أننا نريد ضرورة تلك الرغبة التى تتغلب على كل ما عداها فيصدر عنا الفعل بطريقة حتمية لا أثر فيها للاختيار • صحيح أن المدرسين طالما تحدثوا عن حرية أخلاقية تتمثل فى القدرة على الارادة أو عدمها ، ولكن هذه الحرية المزعومة هى فى نظر هوبز مجرد وهم من الأوهام • والواقع أننا لا نملك حرية أخلاقية ، بل كل ما نملكه هو تلك الحرية الجسمية (أو الطبيعة) التى نستطيع معها أن نفعل ما نتجه اليه أقوى رغباتنا^(٢٨) •

١١ — تلك هى المبادئ النفسية العامة التى يرقب عليها هوبز ، فى رأى هذا الفريق ، نظرتة الأخلاقية الى الوجود البشرى

(27) Ibid

(٢٨) الدكتور زكريا ابراهيم : اللواياتان او التثني لتوماس هوبز تراث لانسانية ، المجلد الرابع •

وهذا نراهم يقرن الخير بالليذة ، والشّر بالألم ، يقولون : « ر. » أيأما كان موضوع شهوة الإنسان أو رغبته ، فإن هذا يعينه هو ما يطلق عليه المرء من جانبه اسم الخير Good ، وإيا ما كان موضوع كراهيته أو نفوره فإن هذا يعينه هو ما يطلق عليه اسم الشر Evil ، وإيا ما كان موضوع احتقاره أو استخفافه ، فإن هذا يعينه هو ما يطلق عليه لفظ الخسيس Vile أو التافه Inconsiderable والواقع أن كلمات الخير ، والشّر ، والدناء أو الخسيس إنما يكتسب دلالتها بالنسبة إلى الشخص الذي يستخدمها ، لأنه ليس ثمة شيء يمكن أن يعد كذلك (أي خيراً أو شراً أو خسيساً) في ذاته ، بطريقة مجبوزة مطلقة ، كما أنه ليس ثمة قاعدة مشتركة للخير والشّر يمكن استخراجها من طبيعة الموضوعات ذاتها ، بل كل شيء يتوقف على شخص الإنسان نفسه . . . (٣٩) ومعنى ذلك أن هوبز في هذا النص يذهب صراحة إلى نسبية الأخلاق ونسبية الخير والشّر فليس ثمة خير مطلق أو شر مطلق لأنه لا سبيل إلى استخراج قاعدة أخلاقية تتبع من طبيعة الموضوعات نفسها . ومادام خيرنا يرتبط في نظريتنا دائماً بما هو نافع لنا ، وشرنا يرتبط في نظريتنا دائماً بما هو مضر لنا ، فلا جرح علينا إذا نحن قلنا إن المنفعة هي قاعدة تقبل الأخلاقية الوحيدة ، وجب أيضاً أن نراجع شيئاً أهوائنا وعواطفنا ، لكي نتحقق من أنها تترد دائماً في نهاية الأمر إلى غريزة المحافظة على البقاء من جهة ، وإرادة القوة أو حب السيطرة من ناحية أخرى ونعم كان من متنوع الأهواء البشرية فإنها جميعاً تنفخ في ضربان من الشهوة الإنسانية أو حب الذات (٣٠) . . . « فكل ما هو موضوع لرغبة الإنسان واشتهائه يسمى من جانبه خيراً ، وكل ما هو موضوع لنفوره

(29) T. Hobbes : Leviathan. P. 90 & The English Works
Vol. 3, p. 41.

(٣٠) إذا قمنا الأخلاق على عبارات هوبز « الوصفية » كانت نسبية وإنانية وتلقائية ، لكن الأخلاق الحقيقية عد هوبز تقوم على قوانين الطبيعة التي هي أولية ثابتة ، لا تتغير ، ومن ثم فهي أخلاق عقلية مطلقة كما ينبغي في نهاية هذا الفصل .

وكبراهيته يسمى شراً...» (٣١) . فالخير، مثل كلمات « لطيف » ، و « ظريف » ، و « لذيذ » و « مثير » و « ممتع » .. الخ تشيّن إلى علاقة العواطف والإنفعالات والرغبات وبين إهنامات الشخص الذي يستخدمها ومنافعه ، وهي من هذه الزاوية تختلف عن كلمات مثل « المربع » ، و « الدائرة » ، و « المثلث » .. الخ فنحن عندما نقول « إن الصندوق مربع » فإننا نطلق على الصندوق صفة لا تتضمن شيئاً على الإطلاق يتعلق بذواتنا أو يرتبط بانفسنا (٣٢)

١٢ — لكن علينا ألا ننظر ، كما يحذرنا ، بطرس ، أن هوبز قد وقع في نظرة ذاتية خالصة بضد الأشياء ، فنظن أن جميع العبارات الأخلاقية ليست سوى عبارات ذاتية أو سيكولوجية عن أنفسنا أو هي ضرب من الاستبطان الذاتي فحسب . ذلك لأن هوبز يعتقد أن الإنسان يفترض كيفيات معينة وخصائص محددة موجودة في الأشياء نفسها هي التي تبعث فينا السرور أو المتعة أو اللذة « .. لا شيء خير أو شر إلا بمقدار ما يرتبط بالأفعال التي تبدأ منه ، وكذلك لا خير ولا شر إلا بالنسبة للشخص الذي يقوم بهذه الأفعال التي تسره أو تضره .. فبعض الأعشاب خير لأنها مفيدة في الغذاء والنمو ، وبعضها الآخر سام ، وهذا الخضار خير لأنه نبيل المختد وقوي ، وسهل الانقياد » (٣٣) . وهوبز هنا يوضح سمة للفظ « الخير » مثيرة للاهتمام فسرّها كثير من الكتاب المحدثين في الأخلاق بطرق مختلفة . فنحن عندما نصف شيئاً ما بأنه خير ، فإننا بذلك لا نشير إلى أية خصائص في الأشياء على نحو ما نفعل عندما نصف الصندوق بأنه مربع ، لكن على الرغم من أننا لا نشير إشارة مباشرة إلى خصائص الشيء فإننا نعني باستمرار أن الشيء خصائص ينطبق على بعضها لفظ « الخير » ، وهكذا يظهر المعيار

(31) T. Hobbes : Leviathan, p. 90 & E. W. Vil. 3, p. 41.

(32) R. Peters : T. Hobbes, P. 161 - 162.

(33) Thomas Hobbes : The English Works, . Vol. 5. p. 192.

فحصان هوبز الخير : « نبيل المحقق وقوى وسهل الانقياد » وهى خصائص تختلف عن خصائص البنات « الخير » . ومعنى ذلك أن الخصائص التى نطلق عليها بكلمة « خير » تختلف من سياق الى آخر ، فليس هناك ، كما يقول هوبز قاعدة أخلاقية عامة تتبع من طبيعة الموضوعات نفسها ، ان القاعدة المشتركة يفهمها المتحدث والسامع ، وهذا هو ما يفسر معنى أن تكون خيرية الشئ نسبية بالنسبة الى الشخص الذى يصف الشئ بأنه خير دون ان نتجشف له عن طريق الاستبطان (٣٤) .

١٣ - تلك هى بصورة موجزة نظرة الأنانية السيكولوجية Psychological Egoism الشهيرة التى فسرت بها تحليلات هوبز للطبيعة البشرية ، ومن ثم تحليله لجميع المفاهيم الأخلاقية . ولقد أخذ برنارد جرت Bernard Gert على عاتقه مهمة تنفيذ هذا التفسير فى المقدمة التى صدر بها للطبعة التى قام على نشرها لكتاب هوبز « الانسان والمواطن Man and Citizen » فهو يرى أن أخطر سوء فهم تعرض له هوبز انما يتعلق بنظريته فى انطبيعة البشرية : فمن الفلاسفة وعلماء السياسة معا من أخذ من هوبز نموذجا للفيلسوف الذى يؤمن بوجهة نظر أنانية عن الطبيعة البشرية « وهم بذلك يجعلون من المستحيل تقديم وجهة نظر متماسكة ، ومتراصة عن فلسفته السياسية والأخلاقية ، مما اضطر معظم شراحه الى اعادة تفسير فلسفته كى يوفقوا بينها وبين أنانيته Egoism . لكن ما أن نتبين أن هوبز لا يؤكد الأنانية السيكولوجية حتى نتحرر من مهمة التوفيق بين آرائه السياسية والأخلاقية من ناحية ، وبين الأنانية من ناحية أخرى ، وهكذا نستطيع أن نتقبل ما يقول دون اعادة تفسير .. » (٣٥) .

١٤ - ويتساءل جيرت B. Gert ما المقصود أولا بسيكولوجيا

(34) R. Peters : Hobbes , p. 162.

(35) Thomas Hobbes'S De Cive. Ed . With an Introduction by Bernand. Gert, p. 5 Humanities Press U.S.A. 1979.

الأنانية .. ؟ ويجب : « الأساس الفلسفى لسيكولوجيا الأنانية هو القول بأن الناس لا يقدمون قط على فعل فيه مصلحة للآخرين ، لأنهم يؤمنون بمجرى واحد معين هو مصلحتهم وهو الذى يكون الفعل فيه سليماً من الناحية الأخلاقية . لكن علينا أن نلاحظ أن القول بأن معظم أفعال الغالبية العظمى من البشر تحكمها المصلحة الذاتية ، لا يثير مشكلة فلسفية ، رغم أنه يعبر عن نظرة تشاؤمية للطبيعة البشرية لا يبررها الواقع . أما القول بأن جميع أفعال جميع البشر تحكمها تماماً المصلحة الذاتية ، فهذا ما هو هام — فلسفياً — . وها هنا تكمن دعوى سيكولوجيا الأنانية ، أو وجهة نظر الأنانية عن الطبيعة البشرية ، وأنا لا أنكر أن هوبز يؤمن بوجهة نظر متشائمة عن الطبيعة البشرية ، لكننى أرفض القول بأنه كان يؤمن بوجهة نظر أنانية .
Egoistic .. « (٣٦) ولو كانت الأنانية السيكولوجية تعنى : « أن المرء فى أفعاله البشرية يفعل دائماً ما فيه مصلحته الخاصة » لكانت وجهة نظر خاطئة ، لأننا لا نفعل دائماً ما فيه مصلحتنا :
(أ) فالطالب الشاب يذهب الى السينما والمسرح وهو يعلم أن مصلحته تكمن فى استذكار دروسه .

(ب) والرجل الناضج يدخن ويشرب الخمر .. الخ مع أنه يعلم أن فى هذه الأفعال أضراراً كثيرة على صحته .

ومن هنا فان هوبز يذكر فى شيء من الأسى أن انفعالات الناس وعواطفهم تقودهم الى فعل ما يتعارض مع أفضل مصلحة لهم
De Cive III .. « (٣٧) .

ان الأنانية السيكولوجية فى صورتها الايجابية تذهب الى أن

(36) Ibid .

(37) Ibid . p. 6.

أفعال جميع الناس بتصدر باستمرار بدافع من المصلحة الذاتية ، وهي تذهب في صورتها السلبية الى افكار انواع معينة من البواعث الأخلاقية للفعل مثل الأريحية الحقبة أو العيرية الأصلية ، أو الإيمان بأن فعلاً ما حق أو جواب أخلاقياً • ومعنى ذلك أن الإنسان عندها يفعل دائماً : « لكن يطيع رغباته » • وهي عبارة غامضة بسبب غموض كلمة « رغباته » نفسها لأن رغباته قد تتعارض مع رغبات شخص آخر • وهي هنا تنكر جميع الأفعال العيرية • كما أن رغباته قد تتعارض مع حسيبه الأخلاقي Moral Sense • وهكذا تنكر كل فعل يتم لأن المرء يعتقد أنه من الصواب أخلاقياً أن يفعله ! فإذا ما فسرت هذه الإنانية البسيكولوجية « رغبات المرء » بأنها قد تعارض مع رغبات الآخرين ومع حسيبه الأخلاقي فلا بد لها أن تنذر صدور الفعل عن هذين المصدرين ، فإذا ما بينا أن كلمة « رغباته » لا تعارض هذين المصدرين وحسبنا إلى ما نسميه بالإنانية التكرارية Tautological Egoism التي تعبر عن تحصيل حاصل ، وأنا أعتقد أن هوبز كان أنانيا بهذا المعنى (١٨) •

١٥ — هذه الإنانية التكرارية التي تعبر عن تحصيل حاصل لا معنى لها هي نتيجة مباشرة ، في رأي جيرت B. Gert : « لتعريف هوبز » للارادة « الذي أنشأنا ذكره : « الزادة من اقوى الرغبات (بالفعل أو الامتناع عن الفعل) أو هي آخر اشتها في التروى يجعلنا نقدم على الفعل أو نخجم عنه ، وهكذا نجد أن النتيجة الضرورية هي أننا نفعل باستمرار بناء على رغباتنا ، وما دام هوبز يقول « ان الاسم المشترك للأشياء المرغوبة ، بمقدار ما تكون مرغوبة ، هو الخير ، والاسم المشترك لجميع الأشياء التي يتعد عنها هو الشر » ومن ثم فقد كان أرسطو على حق عندما عرف الخير بأنه ما يرغب فيه جميع الناس • لكن لما كان الناس يختلفون في رغبتهم أو ابتعادهم عن الأشياء

المختلفة لئلا نلزم أن يكون هناك كثير من الأشياء الخيرة عند البعض ،
والشريرة عند الآخرين ، فلما قد يكون خيراً لنا هو شر لأعدائنا ، ومن ثم
فإن الخير والشر يتضايقان مع الرغبة ، ففى الرغبة عن ... » (٣٩) .
ومعنى ذلك أن كل إنسان بالضرورة يسعى إلى ما هو خير بالنسبة له ،
لكن على الرغم من أن هذه العبارات توحي بضرب من الأنانية
السيكولوجية ، فإنها فى الواقع لا تخرج حدوداً للرغبات الناس أو لما
يعدونه خيراً ، ومن ثم فإنها لا تؤدي إلا إلى أنانية تذرارية تنبذ عن
تحصيل حاصل . فحسب ، بل إنها لتتفق أتم الاتفاق مع التعريفات التى
يقول أن الانسان يرغب فى مساعدة الآخرين ، وأن فعله يمكن أن يصدر
عن حبس أو محبة أو أريحية ! بل إن من الممكن كذلك أن يفعل الانسان
ما هو عادل ومنصف ، أعنى أن يفتكر فعله عن حسن أخلاقى !
ويسمخ هدير ، بوضوح ، لثل هذين الضربين من الأشخاص والأفعال
فى أن معاً ، ولا أحد يتكر بالظن ، أن هوبز ينوق أحياناً عبارات
تدينه ، فى ظاهرها ، بالأنانية السيكولوجية ، لكنها تفسر عادة على
أنها ضرب من المبالغة الخطابية (انظر مثلاً كتابه « فى المواطن De Cive
الفضل السابع فقرة ١٣ حيث يقول : « كل شئ يخضع للمال ») .
فضلاً عن أن هوبز يكتب فى بعض الأحيان بطريقة الاقتناع الخطابى
بحيث لا يتوخى الدقة فيما يقول ، وعلى سبيل المثال فهو قد يشرح
طرقاً معينة من السلوك فى عبارات عامة فضفاضة مع أنها لو أخذت
بحرفيتها لتناقضت فى معانيها مثل « أن تحزن لشر حاق بالآخرين ،
هو أن تسعر بالآلام الآخرين ، وأن تعاني مثلهم ، أعنى أن فتحيل أن
الشر الذى وقع على هذا الشخص الآخر يمكن أن يحدث لك وتلك
هى الشفقة ... » (٤٠) . لكنه يقول أيضاً : « أن رؤية الشر الذى
يلحق بالآخرين تسر الناظرين ، لا لأنها شر ، بل لأنها شر يلحق

(39) Thomas Hobbes : De Homine, p. 47 Trans by charls T. Wood. Humanities press, U. S. A. 1972.

(40) T. Hobbes : De Homine, p. 61.

بالآخرين ..»^(٤١) وهذه العبارة الأخيرة لا تنكر الشفقة فحسب ،
وانما تحيل كل انسان الى شخص يتلذذ بآلام الآخرين بحيث يصبح
ساديا Sadist . ومن ثم لا تفهم عبارته السابقة الا بعد قراءة
العبارة التي تتلوها : « ومن ثم فان الناس اعتادت أن تسرع الى مشهد
موت الآخرين أو حدوث خطر لهم »^(٤٢) . ويحاول هوبز أن يفسر لماذا
يحدث ذلك لأنه من غير المفهوم عنده أن يستمتع المرء ببساطة بمصائب
الآخرين . وهناك تعارض مماثل عندما يقول : « ليس مما يسر الناظر
أن يرى خير الآخرين ، لا لأنه خير ، بل لأنه خير الآخرين »^(٤٣) ،
مع أنه في الفصل الثاني عشر من الكتاب نفسه سوف يعرض لأنواع
الحب ويقول انها كثيرة بعدد الموضوعات التي يمكن أن تحب فمنها :
« حب المال ، وحب القوة ، وحب المعرفة .. الخ » وأيضا حب الانسان
للانسان الذي يفهم بطريقتين تكون الارادة الخيرة مشتركة مع كليهما :
منه ضرب من الحب نرغب فيه الخير لأنفسنا ، ونوع آخر نرغب فيه
الخير للآخرين ..»^(٤٤) . فلو أخذت العبارة الأولى على انها « حسد »
والعبارة الثانية على أنها « أريحية » لزال التعارض بينهما مثاما يختفى
التعارض بين العبارتين السابقتين اذا ما قلنا أنهما يصوران « الشفقة » ،
و « السادية »^(٤٥) .

١٦ — كثيراً ما يقال ان نظرية هوبز السياسية تتطلب تلك الأنانية
السيكولوجية التي سبق أن تحدثنا عنها غير أن ذلك ليس صحيحاً .
ان كل ما تتطلبه نظرية هوبز السياسية هو القول بأن الناس يهتمون
بمصالحهم الخاصة لكن على الرغم من أن نظرية هوبز السياسية تقتضى
أن يهتم الناس بمصالحهم الخاصة ومنافعهم الذاتية ، لا سيما تدعيم

(41) Ibid, p. 51 .

(42) T. Hobbes : De Homine, p. 51 .

(43) Ibid .

(44) Ibid . p. 60 .

(45) B. Gert : op . cit. p. 8.

وجودهم والمحافظة على بقائهم ، فان ذلك لا يعنى على الاطلاق أنهم لا يمكن أن يهتموا بأى شىء آخر ، فلا شىء فى نظرية هوبز السياسية يقتضى ألا يكون للناس أصدقاء ، بل وأن يقدموا لهم قدرا من التضحيات فهو مثلا عندما يتحدث عن حق العقاب نراه يقول : « لقد تعهد كل انسان عن طريق التعاقد على ألا يساعد كل من يستحق العقاب ، وهذا الحق هو ما أسميه بسيف العدالة ، وهذه الضروب من العقود يراعيها الناس مراعاة جيدة بما فيه الكفاية الى الحد الذى يعانى فيه الناس وأصدقاؤهم المقربون من مراعاتها .. »^(٤٦) وليس فى هذا القول أية أنانية سيكولوجية . والحق أن ما ينكره هوبز هو تلك الأريحية الطبيعية التى لا تمايز فيها على نحو ما سوف تعبر عنها فلسفة جان جاك روسو J. J. Rousseau (١٧١٢ — ١٧٧٨) فى القرن الثامن عشر : « اذ لو كان كل واحد من الناس يجب كل واحد آخر بالطبيعة أعنى بوصفه انساناً ، فلن يكون هناك مبرز ، بالمقابل ، لماذا لا يجب كل انسان ، كل انسان آخر ، بالتساوى بوصفه انساناً آخر .. »^(٤٧) وما يريد هوبز أن يقوله هو أنه من الواضح أن جميع الناس لا يحبون كل الناس حباً متساوياً ، وبالتالى فاننا لا نحب الآخرين ببساطة لجرد كونهم بشراً . ان أقرب الناس الينا بحكم الطبيعة هم أقرب الناس الينا فى فعل الأريحية »^(٤٨) . وفكرة هوبز ببساطة هو أن حب الآخرين محدود ، ومن ثم فلا يمكن أن يستخدم كأساس يقوم عليه بناء الدولة . واذا كان هوبز يهتم اهتماماً أساسياً بترويدنا بنظرية تغرى الناس بطاعة القانون فليس بدعا أن يرفض استخدام الأريحية المحدودة ، التى لا تقدم سوى عون ضئيل جداً فى طاعة القانون . لكن القول بأن هوبز لم يشغل نفسه بهذه الأريحية لا يعنى أبداً أنه ينكر وجودها ، فقد سبق أن اقتبسنا تعريفه للحب

(46) Thomas Hobbes : De Cive p. 176 - 177 .

(47) Thomas Hobbes : De Cive, p. 111 & English Works vol, 2 p. 3 .

(48) Ibid, p. 220 and the English works , Vol 2, p. 125.

وفضلاً عن ذلك فهو يقول ، مثلاً : « إن أولئك الذين يحبون جيرانهم لا يملكون إلا أن يرغبوا في طاعة القانون الأخلاقي الذي يجرم الزهو أو الغرور ، والجحود ، والازدراء ، والقسوة ، والأذى وما شاكل ذلك من إهانات يتعرض الجيران لأذاها » (٤٩) . غير أن هوبز لا يؤمن بأن مثل هذا الحب منتشر بما فيه الكفاية بحيث يصلح ليلعب دوراً أساسياً في نظريته السياسية . وما دامت نظريته السياسية لا تقتضي انكار الأريحية المحدودة ، ولا رفضها ، وما دامت الاقتباسات السابقة تشير ، بقوة إلى أنه لا ينكر مثل هذه الأريحية ، فإننا نستطيع أن ننتهي من ذلك كله إلى أن نقول باطمئنان ، أنه لما كانت الأنانية تنكر وجود أي أفعال غيرية فإن هوبز ليس إنانياً (٥٠) .

١٧ — لكن لو صح ما وصلنا إليه من أن « هوبز ليس فيلسوف الأنانية » ، كما تشيع النظرة التقليدية ، فكيف يمكن لنا أن نفسر عباراته الشهيرة التي تقول : « ألا يحدث عندما يعترض أحدنا القيام برحلة أن يسلح نفسه ، ويخرج مزوداً بصحبة كافية . . ؟ وعندما يدخل مخدعه ألا يحكم إغلاق أبوابه ؟ بل حتى عندما نكون بمنزلنا السنا نحكم إغلاق أدرأنا وخزائنا . . ؟ » (٥١) . ان التجربة التي يعلمها الناس جميعاً علمتهم مبدأ لا ينكره أحد إلا وهو أن ميول البشر هي بطبيعتها من ذلك النوع الذي ما لم تحجم وتكبح عن طريق الخوف من قوة قاهرة ، فإن كل إنسان سوف يجزع من غيره ولن يثق فيه . . » (٥٢) . ويروي عنه صديقه ومؤرخ حياته جون أوبري قوله : « اننى لا أخشى الأشباح ولا الأرواح ، لكن أخشى ضربة قوية تهبط على رأسى عندما يعتقد واحد

(49) Ibid, p. 371 and English Works, Vol. 2. p. 300 .

(50) Thomas Hobbes : Leviathan , p. 144 & English Works Vol. 3 p. 115 .

(51) T. Hobbes : De Cive, p. 99 and the English Works Vol 2 p. xvi .

(52) John Aubrey : Brief Lives, p. 135 Penguin Books 1978.

من الأوغاد أننى أختزن فى بيتى خمسة جنيهاً أو عشرة ..» (٥٣)
ثم هناك العبارة الشهيرة : الانسان ذئب لأخيه الانسان ...
Homo Homini Lupus ... الخ الخ .

وعلى الرغم من أننا سوف نعود الى هذا الموضوع فى فصل قادم
فى شىء من التفصيل عندما نتحدث عن « حالة الطبيعة » فإننا نكتفى
الآن بملاحظة عدة أمور على النحو التالى :

(أ) ان هوبز يسوق العبارة الأولى التى اقتبسناها عندما يتحدث
فى كتاب « التنين » فى الفصل الثالث عشر عن « حالة الطبيعة للجنس
البشرى وما يتعلق بسعادتهم وبؤسهم » ، أعنى أنه يصف الحالة التى
تعيب فيها القوانين .

(ب) انه فى نفس السياق فى الفصل ذاته يختتم العبارة متحدثاً
عن يخلق خزائنه وهو فى بيته فيقول « لكن لا أحد منا (لا أنا ولا هو)
يتهم طبيعة الانسان : فرغبات الانسان وعواطفه وانفعالاته ليبيت فى
ذاتها خطيئة .. وكذلك لا تعد الأفعال الصادرة عن هذه الانفعالات
بمثابة الآثام اللهم الا اذا ظهر قانون يحرمها وينهى عنها .. » (٥٤) .

(ج) كثيراً ما يقال انه كان فى ذهن هوبز وهو يكتب هذه الكلمات
ما رواه المؤرخ اليونانى ثوكيد يدر (الذى سوف يترجمه هوبز نفسه
فى نهاية حياته) عن الحروب المدنية الوحشية .

(د) لو أننا أمعنا النظر فى عبارات هوبز لوجدنا أنه لم يقل أبداً
ان كل البشر بطبيعتهم أشرار ؛ لكنه يقول باستمرار انك واجد وسط

(53) Thomas Hobbes : Leviathan, p. 44 and The English Works Vol. 3. p. 115.

(54) Thomas Hobbes : De Cive, p. 100 and English Works Vol 2 Pxvii .

مجموعة كبيرة من البشر مجموعة صغيرة من البشر أشرار — يقول بعد العبارة الثانية التي اقتبسناها فيما سبق : « لا ينتج من هذا المبدأ أن الناس أشرار بالطبيعة • لكن ، على الرغم من أن الأشرار والطلّحين أقل عدداً من الأخيار والصالحين فقد كان من الضروري ، بسبب عدم استطاعتنا تمييزهم ، انتشار الشك والريبة ، والاحتباس ، والترقب ، والدفاع عن النفس واخضاع كل حادثة لأكثر الظروف نزاهة وإخلاصاً • ومع ذلك كله فإنه لا ينتج من ذلك أن هؤلاء الأشرار هم أشرار بالطبيعة •• » (٥٥) • ان نظرية هوبز السياسية لا تقتضى القول بأنه لا أحد يمتنع أن يطيع القانون اللهم الا اذا خشى العقاب ، لكنها تقول اننا عندما نتعامل مع مجموعة واسعة من البشر فسوف يكون هناك باستمرار بعض منهم لا يطيعون القانون الا اذا تهددناهم بالعقاب (٥٦) • وعلى الرغم من أننا قد نجد جماعات صغيرة تسود بينها الثقة والاحترام المتبادلين بين أفرادها بحيث لا تكون ثمة حاجة الى قانون ، فان ذلك لا يحدث قط اذا ما درسنا حشداً ضخماً من البشر • وهذا ما يقوله هوبز ويركز عليه : اذا ما أردنا لمجموعة هائلة أو لحشد كبير من الناس العيش معاً ، فلا بد أن تكون هناك قوة مشتركة عامة تفرض قواعد المجتمع ، ولو أنك تلفت حواك فلن تجد الآن ولا فى أى وقت حشداً ضخماً من الناس قد عاش معاً بدون مثل هذه القوة العامة وفى ذلك ما يكفى للتدليل على فكرة هوبز (٥٧) •

١٨ — هوبز ليس « أنانياً » ، فماذا يكون اذن ؟ ربما كانت الإشارة قد سبقت الى الاجابة عن هذا السؤال • ان هوبز يعتقد أن الطبيعة البشرية طبيعة ليفة ، الطبيعة يمكن تشكيلها ، وتدريبها وتربيتها ، بحيث يتعلم الناس النظام ، وطاعة القانون ويتحولون الى مواطنين

(55) Thomas Hobbes : De Cive, p. 100 and English Works Vol 2 Pxvii .

(56) Ibid, p. 166 - 167.

(57) B. Gert : op. cit. p. 10 - 11 .

صالحين • مع التسليم بأن هذه العملية لابد أن تأخذ في اعتبارها الانفعالات القوية الموجودة عند الإنسان الطبيعي ، ومن خلال هذه العملية يمكن أن يصبح الإنسان كائنًا مختلفًا تمامًا عما كان في الأصل^(٥٨) • وتلك هي الفكرة التي كافح هوبز ليقنع بها الناس ، وهي الفكرة التي تعمل الفلسفة بأسرها على تأكيدها : ان الإنسان لا يولد انساناً ، ولكنه يصير كذلك •

ثالثاً — أطروحة تيلر •• Taylor Thesis :

١٩ — عرضنا فيما سبق لأخلاق الأنانية التي تقيم الأخلاق عند هوبز على الأنانية السيكولوجية ، وهي وجهة نظر تقليدية شاعت منذ عصر هوبز تقريباً ، ولقد ناقشنا هذه الوجهة من النظر وكشفنا تهافتها • وسوف نعرض الآن لما يسمى « بأطروحة تيلور Taylor Thesis : نسبة الى المفكر الأفلاطوني الشهير ألفرد إدوارد تيلور A. E. Taylor الذي عرض تفسيراً جديداً للأخلاق عند هوبز في مقاله الشهير « النظرية الأخلاقية عند هوبز •• »^(٥٩) • يقول تيلور في بداية هذه الدراسة : « في اعتقادي أن نظرية هوبز الأخلاقية التي كانت مثيرة بطرق شتى عند معظم الفلاسفة البريطانيين ينظر اليها ، في العادة ، بمنظور زائف يعمل على تعظيم جاذبيتها الحققة وسحرها الحقيقي •• »^(٦٠) •

(58) Thomas Hobbes : De cive, p. 100 F. and the English Works Vol. 2, p. xviii .

(٥٩) نشر لأول مرة عام ١٩٣٨ في مجلة الفلسفة Philosophy المجلد الثالث عشر من ص ٤٠٦ حتى ص ٤٢٤ بعنوان : « النظرية الأخلاقية عند هوبز The Ethical Doctrine of Hobbes » ثم أعيد نشره في الكتاب الذي أشرف عليه براون بعنوان : « دراسات حول هوبز » K. C. Brown, ed . « Hobbes Studies » Oxford, 1965.

وكان مقال تيلور هو المقال الثالث من ص ٣٥ حتى ص ٥٥ •

(60) A. E. Taylor : The Ethical Doctrine of Hobbes p. 400 philosophy N. B, 1938 .

وهو يرد هذا المنظور الخاطيء الى اقبال القراء على دراسة الأخلاق عند هوبز كما عرضها في كتاب « التنين » فحسب ، مع أنه كتاب ألفه صاحبه في ظروف استثنائية خاصة هي أحوال بلاده المضطربة ، في الوقت الذي كتب فيه هوبز كتباً أخرى في فترات أكثر هدوءاً وعرض فيها لنفس النظرية الأخلاقية وفي شيء من التفصيل كما هي الحال مثلاً في كتاب : « مبادئ القانون Elementsoflaw » الذي تم تداوله قبل أن تشب الحرب الأهلية أو كتابه الآخر « في المواطى De Cive الذي ظهر قبل نشوب الصراع الذي اعتقد هوبز أنه لن يحسم إلا بحد السيف !

٢٠ — ان اعتماد القارئ على كتاب « التنين » وحده يجعله يخرج بانطباع عام هو أن ما ينبغي أن يفعله الانسان هو طاعة السلطة السياسية فحسب ، وذلك لأنه ان لم يفعل (أعنى اذا ما عصى السلطة) فسوف يخسر أكثر مما يربح ، فاذا كان موضوع الرغبة عند كل انسان هو ما يعده الانسان خيراً ، أعنى خيراً بالنسبة له ، فان من مصلحته الشخصية أن يحرص على منع مساوىء الفوضى وماسى الاضطرابات وعدم طاعته للقانون المدني ، حتى في أى موقف جزئى أو في أية حالة خاصة ، فانها تعنى أنه يسهم الى هذا الحد ، في عودة الفوضى والاضطرابات ، والنتيجة المنطقية هي : « ان من مصلحتى الشخصية ، أن أتوافق باستمرار مع القانون ، وأن يأتى سلوكى مطابقاً له ، وعندما أقول ان مصلحتى تقتضى ذلك فهو يرادف ان ذلك واجبى ، اذ الواقع أن واجبى هو مصلحتى الشخصية » .

٢١ — غير أن تيلور يرد جانباً ، على الأقل ، من هذا التفسير لنظرية هوبز الأخلاقية ، الى أسباب تاريخية يقول « ان الأسقف بطر Bishop J. Butler هو الذى أخذ على عاتقه أن يكشف عن المغالطات التى تنطوي عليها سيكولوجيا الأنانية في العقل البشرى ، فأخذ أمثلة

محبيّة لديه من بعض تحليلات هوبز للانفعالات *Passions* وقام بتفنيدها تفنيدياً عميقاً ، حتى أنه ترك في ذهن القارئ انطباعاً بأنه لا يوجد شيء في نظرية هوبز الأخلاقية سوى سيكولوجيا الأنانية (وهو اتهام كان هو نفسه حريصاً جداً ألا يوجهه) وهي الفكرة التي سادت منذ عصر بطلر حتى يومنا الراهن . ولا شك أن جانباً من هذا الاتهام تقع مسؤوليته على عاتق هوبز نفسه ، فهو المسئول ربما من غير قصد عن نتائجها . . . » (٦١) .

٢٢ — كان هناك سؤالان متميزان ، في رأي تيلور ، أراد هوبز أن يجيب عنهما ، أما السؤال الأول فهو : لماذا ينبغي على أن أكون مواطناً صالحاً ؟ أو أن أسلك كما يسلك المواطن الصالح ؟

وكان السؤال الثاني : ما الذي يدفعني لأن أفعل ذلك لا سيما إذا ما كانت معرفتي بالالزام لا تكفي لأن أقوم بمثل هذا السلوك ؟

لقد حاول هوبز أن يجيب عن السؤال الأول بواقعة سيكولوجية يكررها كثيراً ، وهي أنني عندما أنتهك القانون وأحطم السلام فأنني أفعل ذلك لاعتقادي أنني أربح شيئاً ، ومن هنا كانت النقطة الهامة عند هوبز هي البرهنة على أن من ينتهك القانون لا يربح قط من مثل هذا السلوك ، ذلك لأنه يؤدي إلى عودة حالة الحرب : حرب الكل ضد الكل *Bellum Omnium Contra Omnes* وهي حالة بالغة الضرر وتعود على بأوخم العواقب دون أن يعوضني شيء قط ! غير أن جواب هوبز عن السؤال الثاني : لماذا ينبغي على ، أو لماذا أنا ملزم أن أكون مواطناً صالحاً — فهو جواب مختلف عن ذلك أتم الاختلاف ، لأنني تعهدت ، صراحة أو ضمناً ، أن أحافظ على كلمتي وأن أكون مواطناً صالحاً ، والحنث بكلمتي ، والمراوغة في الوفاء بعهد قطعته على نفسي هو

اثم أو شر Iniquity ، بل هو شر فى ذاته Malum in se وتلك هى نظرية هوبز الأخلاقية الحقيقية ، فى رأى تيلور ، وهى نظرية تنفصل اثم الانفصال عن سيكولوجيا الأنانية ، فليس ثمة علاقة منطقية ضرورية بينهما . ان نظرية هوبز هى نظرية فى الواجب Deontology بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، وهى من هذه الزاوية تشترك مع بعض قضايا كانط Kant فى سمات خاصة رغم وجود اختلافات هامة بينهما (٦٢) .

٢٣ — ولقد عرض هوبز نظريته هذه فى كتابه « فى المواطن De Cive » لا سيما الفصل الثالث ، حيث يقول : « ألفاظ عادل ، وظالم ، وكذلك عدل وظلم هى ألفاظ مشككة equivocal (٦٣) ، فتعنى شيئاً معيناً عندما يقال على الأشخاص فى حين أنها تعنى شيئاً آخر عندما يقال على الأفعال فعندما تنسب كلمة عادل Just للأفعال فإنها تعنى أنه الفعل الذى يتم وفقاً للصواب أو الحق Right والفعل الظالم الذى يتم متفقاً مع الظلم . ومن ثم فإن الشخص الذى عمل شيئاً عادلاً لا يقال عنه لهذا السبب انه شخص عادل . بل شخص برىء أو غير مذنب Guiltless ، أما من يعمل شيئاً ظالماً لا يقال انه ظالم بل آثم أو مذنب . أما عندما نطبق هذه الكلمات على الأشخاص فإن الأمر يختلف ، لأن الشخص العادل هو الشخص الذى يبتهج من سلوكه العادل . » (٦٤) . وبمعنى آخر يفرق هوبز بين الفعل الذى يتم متفقاً مع القانون فحسب ، والفعل الذى يتم بسبب صدوره عن القانون ، وتلك هى بالضبط تفرقة كانط للفعل الذى يتم

(62) A. E. Taylor : Ibid .

(٦٣) اللفظ المشكك هو الذى لا ينطبق على ما صدقته بمدنى واحد ، بل يكون هناك اتفاق من وجه واختلاف من وجه آخر .

(64) Thomas Hobbes : De cive, p. 138 and the English Works Vol, 2. 66 .

ويكون متفقاً مع الواجب والفعل الذى يتم بسبب صدوره عن الواجب ، مع فارق هام هو أن هوبز يحاول رد القانون الذى يسلك الرجل الفاضل بناء عليه الى قانون واحد بعينه هو : « ذلك الوعد الذى قطعته على نفسى يوماً ما ، ووعدت بالوفاء به ، والمحافظة عليه ، وبذلك ترك هوبز نفسه عرضة لأن يساق ضده نفس الحجة التى قيلت ضد « الارادة الخيرة » عند كانط التى لا تريد شيئاً سوى هذا الاتفاق مع القانون لأنه قانون ، أعنى أن هذه الارادة صورية وفارغة^(٦٥) .

والواقع أن هوبز ، فيما يقول تيلور ، يستبق محاولة كانط التى وصف فيها الارادة الخاطئة بأنها محاولة لا معقولة : وأنها تؤدى الى نتيجة ذات جانبين متناقضين . وهكذا استخدم هوبز نفس الحجة الكانطية ليشرح نظريته فى كتابه فى « المواطن De Cive » يقول : « هناك ضرب من التشابه بين ما نسميه فى الحياة الجارية باسم الاثم أو الظلم Injury وما كانت تسميه مدارس العصور الوسطى باسم الخلف Absurd فمن يبتكر بالحجة ما سبق أن أكد هو نفسه فأننا نقول انه انزلق الى الخلف والعبث ، وب نفس الطريقة فأن من يفعل أو يمتنع عن فعل ، فى لحظة ضعف ذهنى ، ما سبق أن كان قد وعد فى العقد ألا يفعله أو يمتنع عن فعله ، فانه يرتكب اثماً ويسقط فى تناقض لا يقل عن التناقض الذى أطلق عليه المدرسيون اسم العبث أو الخلف Absurd . ذلك لأنه بالتعاقد على فعل ما فى المستقبل فانه يريد أن يتم ، وعدم عمله يعنى أنه لا يريد أن يعمل . وهذا يعنى أنه يريد عمل الفعل ولا يريد أن يعمل فى وقت واحد وذلك تناقض . ومن ثم فان الاثم Injury هو ضرب من العبث المحال فى الحديث ، تماماً مثلما أن العبث المحال هو ضرب من الاثم فى المناظرة^(٦٦) . ويقول هوبز أيضاً ، « هناك فى كل حث بالعهد Covenant تناقض بالمعنى

(65) A. E. Taylor : op. cit.

(66) Thomas Hobbes : De Cive, p. 137 and E. W. Vol. 2. p 65

الدقيق لهذه الكلمة ، لأن ذلك الذى يتعهد يريد أن يفعل ، أو يمتنع ،
فن الزمن المقبل • ومن يقوم بفعل ما يريده فى الحاضر ، لكن الحاضر
جزء من الزمن المقبل المتضمن فى العهد • ومن ثم فإن من يحنث بالعهد
انما يريد أن يقوم بعمل الفعل وبعدم عمله فى وقت واحد ، وهذا
تناقض صريح »^(٦٧) والفكرة هنا ، من حيث الأساس ، هى نفسها فكرة
كانط رغم وجود بعض الاختلافات الضئيلة ، الا أن « النقطة الهامة
هنا هى أن هوبز يتفق مع كانط فى الطابع الأمر للقانون الخلقى ،
كما يتفق معه فى القول بأن القانون الخلقى هو قانون العقل الحق
Right Reason ويصعب على القارئ المتعجل أن يتعرف على الطابع
الأمر للقانون الطبيعى الذى هو القانون الخلقى نظراً لأن هوبز يصف
مضمون هذا القانون مراراً بأنه « مبرهنات Theorems » يكتشفها
العقل تماماً ملثماً يصل الى نظريات الهندسة والرياضة ، بل انه ليذهب
الى حد أبعد من ذلك فيقول ان هذه المبرهنات لا تصبح قوانيناً بالمعنى
الدقيق الا فى المجتمع المدنى • ومن هنا نراه يذهب فى كتابه
« فى المواطن » الى أن : « ما نسميه بقوانين الطبيعة (ما دامت ليست
شيئاً آخر سوى نتائج معينة يفهمها العقل لأشياء يتم عملها أو يمتنع
عن فعلها ، فى حين أن القانون هو ، ان شئنا الدقة ، كلام من يصدر
أوامر حقة الى الآخرين بفعل ، الفعل أو الامتناع عنه) ليست قوانين
بالمعنى الدقيق للكلمة من حيث أنها تنبع من الطبيعة • ومع ذلك فإنها
يمكن أن تسمى قوانين حقة من حيث أنها أعطيت لنا من الله عن طريق
الكتاب المقدس^(٦٨) • وهو يقول فى « القنين » أيضاً « أوامر العقل هذه ،
اعتاد الناس أن يطلقوا عليها اسم القوانين ، لكنها ليست تسمية دقيقة
وذلك لأنها ليست سوى نتائج أو نظريات أو مبرهنات Theorems
تتعلق بما يساعدهم فى الحديث ، أو الدفاع عن أنفسهم ، فى حين أن
القانون بالمعنى الدقيق هو كلمة من له الحق فى أن يأمر الآخرين •

(67) Ibid .

(68) A. E. Taylor : op. cit.

فاذا نظرنا اليها على أنها كلام الله لكان من الصواب في هذه الحالة أن نسميها بالقوانين ..» (٦٩) .

٢٤ — ويذهب « تيلور » إلى أن هوبز يصف قوانين الطبيعة في حالة الطبيعة التي تخيلها على أنها « أوامر » ولا يصفها أبداً بأنها نصائح وهذا الاستخدام لكلمة « أمر » (يصفى عليها بالطبع الطابع الدينى الذى يريد تيلور أن يصل اليه) يصفى الطابع الأمر على هذه القوانين التى تختلف أتم الاختلاف عن النصائح أو التوصيات ! ومن ثم نرى هوبز يعرف قانون الطبيعة بأنه « أمر من العقل السليم » (٧٠) . و « قانون الطبيعة قاعدة عامة يكتشفها العقل » (٧١) . تمنع الانسان من أن يفعل ما يدمر حياته أو أن يستبعد وسائل المحافظة على هذه الحياة : « فالقانون الأساسى للطبيعة هو الذى يطالب الناس ببذل الجهد نحو السلام . ومن ثم فان الطابع الأمر للقانون هو جزء ملازم له . وحتى فى حالة الطبيعة فاننا نجد أن القانون الأساسى ليس هو الذى يجعلنى أقول : انه ينبغى على أن أفعل ما يحافظ على حياتى بمقدار ما أراه مناسباً ، وينبغى على ألا أفعل ما يعرضها للخطر .. » وعلى ذلك فسوف يكون « الانتحار » مثلاً مستبعداً تماماً حتى فى حالة الطبيعة رغم ما فيها من بؤس وشقاء !

٢٥ — ومعنى ذلك كله أن طابع الأمر فى القانون يجعلنا نقول ان الالزام Obligation عند هوبز ليس من وضع الحاكم عندما يصدر أوامره بالتهديد بالعقاب ، بل ان الالزام الخلقى الذى يلزمنا بطاعة القانون الطبيعى سابق على وجود المشرع وعلى وجود المجتمع المدنى ،

(69) Thomas Hobbes : De Cive , p. 152 and the English works, vol. 2, p. 50.

(70) Thomas Hobbes : Leviathan, p. 168 & English works Vol. 3 p. 147.

(71) Ibid, p. 146 and the English works vol. 3 p. 117.

فحتى فى حالة الطبيعة « نجد أن هذا القانون يعبر عن الزام من الداخل
in Foro Interno حتى اذا لم يكن هناك باستمرار الزام من الخارج
In Foro Externo • وربما اتضحت الفكرة أكثر عندما نقول ان
القانون الأساسى للطبيعة والأخلاق كما يتصوره هوبز هو قانون يعبر
عن الزام متبادل : « فما يطالب به ، وما يأمر به ، هو السلام » مع ذلك
الذى يطلب السلام معى « ذلك السلام الذى ينبغى السعى وراءه
أينما وجد » اذ « ينبغى على كل انسان أن ينشد السلام وأن يسعى
اليه حيثما كان هناك أمل فى العثور عليه .. »^(٧٢) والتوضيح الذى
يسوقه هوبز ، دفعاً لسوء الفهم ، والذى يقول فيه ان قوانين الطبيعة
ملزمة من الداخل ، وان لم توضع موضع التنفيذ أعنى حتى اذا لم يظهر
الالزام من الخارج هذا التوضيح لا يستهدف شيئاً آخر سوى
تذكيرنا بأن الزامات هذه القوانين متبادلة ، وأنه حيثما لا توجد قوة
مشتركة لحماية هذه القوانين فسوف يترك للمرء أن يقرر بنفسه
ما اذا كانت رغبتى فى السلام متبادلة مع رغبتك أم لا — بل ان هذا
التوضيح ، فيما يرى تيلور ، يحمل معنى أكثر عمقا لم يكن نقاد هوبز ،
باستمرار ، منصفين فى ابرازه أو المحافظة عليه • وهو أن القانون
المدنى يمكن أن ينتهك بأعمال واضحة ، أو بكلمات علنية صريحة ،
فى حين أن القانون الخلقى يمكن انتهاكه بخاطرة سيئة ، أو نوايا
منحطة أو أغراض دنيئة : « كلما كانت القوانين ملزمة من الداخل
In Foro Interno أمكن انتهاكها لا فقط بواقعة صريحة ضد القانون
بل أيضا بواقعة متفقتة معه ، اذ على الرغم من أن الفعل فى هذه الحالة
سيكون فى ظاهره ، مطابقاً للقانون فان الفعل ، فى باطنه ، أى الغرض ،
سيكون ضد القانون ، وذلك عندما ينتهك الالزام من الداخل .. »^(٧٣) •
والقوانين التى تلزم الضمير يمكن أن تتحطم بفعل لا فقط ضد هذه

(72) Ibid, p. 146 & W. Vol. 3 p. 117.

(73) Tomas Hobbes · Leviathan, p. 167 & English Works
Vol, 3 p. 145 .

القوانين ، بل أيضا بفعل يتفق معها كما لو كان لصاحبه اعتقاد آخر ،
اذ على الرغم من أن الفاعل نفسه يستجيب لهذه القوانين ، فان ضميره
ضدها . . « (٧٤) . مما يذكرنا بكانط وحديثه عن الفعل الذى يصدر عن
الواجب والفعل الذى يتفق ظاهرياً مع الواجب .

٢٦ — تلك هى أطروحة تيلور ، بايجاز شديد ، التى ترد النظرية
الأخلاقية عند هوبز الى الزام يفرضه القانون الطبيعى حتى قبل نشأة
المجتمع ويلزمنا باحترام « عهودى » والوفاء بكل ما قطعته على نفسه
من وعود وتعهدات ويعتبر أى حنث بها عملاً لا أخلاقياً ، أما تعهدى
« والتزامى بالطاعة التامة للسلطة فهو التزام مشتق من هذا الالتزام
الأول (الصادر عن القانون الطبيعى) . ومن ثم فليس صحيحاً ،
فى نظر تيلور أن نقول ان الحاكم هو الذى يخلق هذا الالتزام وينرض
على الناس الوفاء بعهودهم : ووعودهم ، وعدم المراوغة فى تنفيذها :
« وهكذا يتبين لنا أن الحاكم لا يفعل شيئاً لخلق الالتزام بالوفاء بالعهود ،
بل ان كل ما يقوم به هو أن يقرر أن اتمام « عهود » بعينها عمل غير
مشروع ، وأن يحدد الصور الدقيقة التى توقع فيها نواياها بحيث
تعتبرها دور القضاء مكونة للعقد ، فالحاكم ، على سبيل المثال ، لم يجعل
من الزنا عملاً خاطئاً ، بل كان الزنا عملاً خاطئاً من قبل فى القانون
الطبيعى ، ودور الحاكم أن يحدد فحسب « ضروب الجماع » التى
يمكن أن تعد زناً . . « (٧٥) .

(74) T. Hobbes : De cive, p. 149.

(٧٥) ١ . تيلور « النظرية الأخلاقية عند هوبز » مجلة الفلسفة
عام ١٩٣٨ . وقارن ما يقوله هوبز فى كتابه « فى المواطن De Cive »
« على الرغم من أن قانون الطبيعة يحرم السرقة والزنا . . انخ . . فان القانون
الملائى يمكن أن يأمرنا بانتهاك أى شئ ، وإن الانتهاك ليس سرقة ولا زناً . .
انخ فعندما كان اللاسيديميون Lacedaemonians (الإقليم اليونانى الذى
كانت اسبرطة عاصمته) انقدماء يسمحون لشبابهم عن طريق قانون معين ،
بنهب ممتلكات الغير ، ويأمرونهم ألا تكون هذه الممتلكات ملكاً إلا لمن يستولى

٢٧ — وينتهى أ • تيلور من ذلك كله الى تلخيص وجهة نظره فى
ثلاث قضايا عامة :

(أ) القضية الأولى . تقول ان هوبز يصف قوانين الطبيعة
بـاستمرار بانها أوامر Dictates وأن لها طابع الأمر المطلق والملزم حتى
فى حالة الطبيعة • أما الالتزام الذى يفرض على المرء طاعة السلطان
فهو مشتق من الزام أسبق هو ضرورة المحافظة على العهود والمواثيق
التي قطعها المرء على نفسه — ومن ثم فأنا اكون مواطناً صالحاً لا لأنى
أطيع الحاكم بل لأنى أفى بالانتراماتى نحوه • ويضرب هوبز مثلاً على
ذلك يقول افرض أن ملكاً شن حرباً ظالمة ضد ملك آخر ، ان ظلم الحرب
ليس اثماً ارتخبه المواطن الذى أمره الملك بحمل السلاح ، ذلك لأن سلوكه
فى هذه الحالة كمواطن صالح هو طاعة أمر الحاكم الذى تعهد له
بالولاء والاخلاص ، ومن ثم فلا بد من طاعة أوامره اذا لم يكن هذا
المواطن على استعداد لانتهاك القانون الطبيعى الذى يقول انه ينبغى
عليك الالتزام بالوفاء بالعهود • وهو على هذا النحو يرضى ضميره
الخاص • أما اذا كان الأمر جائراً فان مسئولية (جوره) تقع على عاتق
الحاكم الذى أمر به ، وسوف يسأل عنه فى رأى هوبز أمام الله !
أما اذا ما حنث المواطن فى عهده وعصا حاكمه الشرعى استناداً الى
ايمانه الشخصى بأن الأمر الذى أصدره هذا الحاكم جائراً ، فان هذا
المواطن سوف يرتكب « جور العصيان والتمرد » وتلك ، فى رأى تيلور ،
النظرية التي ترفع شعار « ليس ثمة مجال للنقاش ، ولا تسأل لم ؟
ليس ثمة سوى أن تفعل وتموت » (٧٦) •

عليها ، فانهم بذلك لم ينظروا الى هذه الاختلاسات على أنها سرقة .
وبنفس الطريقة اعتبرت الممارسة الجنسية عند الوثنيين ، طبقاً لقوانينهم
زيجات شرعية « فى المواطن ص ٢٧٨ — وانظر كذلك مجوعة المؤلفات
الانجليزية لتوماس هوبز المجلد الثانى ص ١٩١ وهى مجموعة المؤلفات التي
قام على نشرها سير وليم مولز ورث .

(ب) القضية الثانية تكشف ، فيما يقول تيلور ، عن الطابع الأخلاقي الدقيق لفكر هوبز فهنا يقول لنا فيلسوفنا ان الحاكم أو صاحب السلطان أو السيد المدنى نفسه ، وان كان لا يخضع لتشريعات تحاكمه ، فإنه يخضع لقانون صارم يعبر عن الالتزام الأخلاقى أمام رعاياه . فهو ملزم بالانصاف ، والتقيد الدقيق بالقانون الطبيعى (وهو نفسه القانون الأخلاقى) ومن ثم فهو ملزم بتطبيق أسلوب الحكم العادل ، ومراعاة الجانب الانسانى ، والرحمة ، والأريحية . الخ . ومعنى ذلك أنه على الرغم من أنه ليس ثمة محكمة بشرية لديها الصلاحية لمحاسبة الحاكم على أخطائه فإن عليه أن يضع فى اعتباره باستمرار أنه سوف يحاسب أمام الله الذى لا يستثنى أحداً ! وإذا كانت القراءة العجلى « للتنين » تجعل القارىء يخرج بانطباع عام هو أن هوبز أعطى السيد الحاكم حقوقاً لا آخر لها دون أن يفرض عليه واجبات مناظرة . فإن هذا الانطباع سوف تصححه القراءة المتأنية لكتابه « فى المواطن Decive لا سيما الفصل الثالث عشر الذى جعل عنوانه « حول واجبات أولئك الذين يتولون القيادة فى الدولة » (٧٧) .

(ج) أما القضية الثالثة والأخيرة التى يلخص فيها تيلور نظريته فهي أن القانون الطبيعى فى نظر هوبز أمر الهى ، وهو أساس الالتزام فى ذلك القانون . يقول : « لا أستطيع أن أنظر الى عبارات هوبز على أنها يتسق بعضها مع بعض الا اذا افترضت أنه كان يعنى جاداً ، ما يقوله مرارا ، وهو أن القانون الطبيعى هو أمر من الله ، وأنه ينبغى طاعته بسبب أنه أمر من الله ، ان الاعتراف بأن هناك قوانين طبيعية يعنى أن نعترف أيضا أنها أوامر من الله ، وما دام هوبز يذهب الى أن

(٧٧) قارن دراسة ١ . تيلور السابقة الذكر ص ٥٥ وما بعدها ، وكذلك كتاب « المواطن » ص ٢٦٧ ولا سيما الفقرات الأخيرة فى هذا الفصل (من فقرة ١٥ حتى ١٧) وأيضا مجموعة المؤلفات الانجليزية التى قام على نشرها سير مولز ورث : المجلد الثانى ص ١٦٥ .

القانون الذى يلزم من الداخل Foro Interno لا ينفذ بحق الا اذا صاحبتة النية الصورية لطاعته بوصفه قانونا ، فاننا لن نستطيع أن نحققها ما لم نطع القانون الالهى على أنه كذلك وبسبب أنه قانون الهى ..» (٧٨) .

رابعا — العقل .. والالزام الخلقى : (٧٩)

٢٨ — تابع برفسور هوراد وارندر Howard Warrender بصفة عامة ، فى كتابه الكلاسيكى « فلسفة هوبز السياسية » أطروحة تيلور ، وأخذ على عاتقه تطويرها وتدعيم جوانبها مع اختلافات فى التفصيلات هنا وهناك ، وهو يرى أن هناك تصورا للالزام الخلقى يسرى فى كل فكر هوبز ويطبق على الانسان فى حالة الطبيعة والمجتمع المدنى سواء بسواء : « نظرية المجتمع السياسى عند هوبز تقوم على نظرية الواجب . ونظرية الواجب تنتمى ، أساسا الى تراث القانون الطبيعى . فقوانين الطبيعة ، عنده ، أزلية لا تتغير ، وكذلك أوامر الله فهى ملزمة للناس جميعا الذين يستخدمون العقل فيصلون الى الايمان بوجود قوة قادرة على كل شئ يخضع لها هؤلاء الناس . وهكذا فان واجبات الناس فى حالة الطبيعة ، عند هوبز ، وواجبات كل من الحاكم والرعايا فى المجتمع المدنى ليست سوى نتائج لالزام متصل ومستمر بطاعة قوانين الطبيعة مهما تكن الصورة التى تصاغ فيها هذه القوانين ..» (٨٠) . ومن ثم فليست نظرية هوبز الأخلاقية فيما يرى وارندر Warrender ، عبارة عن حيلة تدور حول الذات : « السبب الذى يجعلنى أستطيع أن أفعل واجبى هو قدرتى على فعله ،

(٧٨) المرجع السابق ص ٤٩ .

(79) Howard Warrender : the political Philosophy of Hobbes
« Oxford at the Clarendon press 1957.

(80) Ibid, p. 322.

وأن أرى انه وسيلة للمحافظة على وجودي • لكن السبب الذي من أجله ينبغي على أن أعمل واجبي هو أنه أمر من الله» (٨١) •

٢٩ — غير أن تفسير تيلور — وارندر للأخلاق عند هوبز ينتهي الى القول بان هناك عنصرين مستقلين وأساسيين يتقاسمان فكر هوبز بالتساوي وهما : أفكاره الأخلاقية من ناحية وفلسفته العلمية من ناحية أخرى • وفصلا عن ذلك فان فلسفة هوبز الأخلاقية والسياسية سوف تستمد ، في مثل هذا التفسير ، من تراث القانون الطبيعي المسيحي ، ومن ثم فليست فلسفته الطبيعية سوى قناع كسا به هوبز أفكاره المسيحية الأساسية (٨٢) !

٣٠ — ولقد نوقشت أطروحة تيلور وتطوير وارندر لها على مدى سنوات طويلة • وذهب جون بلاميناتز John Plamentatz الى القول بأن هذه الأطروحة تجعل « الله » في مذهب هوبز أهمية أكثر مما فعل هو نفسه ! صحيح أن هوبز لم يخرج الله تماما من الصورة التي رسمها للعالم ، لكنه فيما يبدو قام أولا برسم الصورة على نحو ما يريد بدون الله ، ثم قام بوضع الله فيما بعد لكي يحافظ على المظهر فحسب ! لكن معاصري هوبز اهتم ينخدعوا بذلك » (٨٣) •

وعلى الرغم من أن « جون بلاميناتز » يرفض النظرة الذاتية السيكولوجية التي ركز عليها نقاد هوبز ، فانه كذلك يعتقد أن هناك مغالاة في نظرة تيلور — وارندر اللاهوتية الى أخلاق هوبز — والرأي عنده « أن المجتمع المستقر هو الذي تظهر فيه الأريحية على نطاق واسع

(81) H Warrender : Ibid. p. 213 .

(82) W. H. Greenleaf : Hobbes the Problem of Interpretion in « Hobbes and Rousseau : A Collection of critical Essays » ed. by Maurice Cranston. A Doubay Ander Original N. Y. 1972.

(83) J. Ramenatz : Man and Society . Vol . I P. 170 A Longmon Paperback 1979.

(وغيرها من الفضائل الأخلاقية بالطبع !) ومن ثم فإنها نتيجة للمجتمع المستقر أكثر مما تكون عاملا في ايجاده .. فكلما قل تنظيم حياة الناس وقل أمنهم التزموا بقواعد طبيعية وحشية أنانية ، واني لأعتقد أن علم النفس الحديث يوافق هوبز على تفسيره هذا ، فالطفل البشري في سنوات عمره الأولى يكون أكثر أنانية في علاقته بالآخرين في معظم نظراته ، ومن ثم يحتاج الى أن يتعلم كيف يفخر في الآخرين ويكون منظما .. » (٨٤) .

٣١ — ما الذي يمكن أن ننتهي اليه من ذلك كله .. ؟ النتيجة الواضحة ، فيما يبدو أن الأخلاق عند هوبز لا يمكن ، ببساطة أن تقوم على سيكولوجيا الأنانية كما هو شائع . والحق أن مثل هذه النظرة تخلط بين مستويين عند هوبز : الأول وصفى عندما يحصف فيه هوبز سلوك الانسان ، ويرى أنه مثل الحيوان تماما يقبل على ما هو سار ولذيذ ، ويعتبره « خيرا » وينفر مما هو مؤلم وكريه ويعتبره شرا — وهذا وصف حق ولا غبار عليه ، لكن الخطأ أن ننقل منه الى المستوى الآخر المعيارى فنقول ان الناس ينبغي عليهم أن يفعلوا ذلك ! أو أن نقول ان هوبز نظر الى أخلاق البشر على هذا النحو ! ولقد أصاب « جيرت .. B. Gert » في تحليله ورفضه لهذه الأنانية السيكولوجية على اعتبار أنها لا تمثل النظرية الأخلاقية عند هوبز على نحو دقيق ومتسق .

(84) John Plamenatz Man and Society Vol I p. 119.

ونظر كذلك مقاله الذي ناقش فيه كتاب واريندر تحت عنوان :
« هوبز كما يراه مستر واريندر »

John Plamenatz : « Mr. H. Warlender's Hobbes , Pol. St., 1957
Reprinted in Brown, Hobbes Studies.

وقارن رد « واريندر في نفس مجلة الدراسات السياسية بعنوان «
رد على مستر بلاميناتز عام ١٩٦٠ ثم أعيد نشره في كتاب براون
« دراسات حزل هوبز » .

٣٢ — أما التفسير اللاهوتي للأخلاق عند هوبز ، والذي عبرت عنه « أطروحة تيلور — واريندر »^(٨٥) . فإنه — رغم أهميته البالغة — يتصف كذلك بالميل الى التفسير اللاهوتي « المبالغ فيه » ، اذ لو ضحت هذه النظرة اللاهوتية لفكر هوبز الأخلاقي والسياسي فلم كانت ، اذن ، كل هذه الضجة النقدية المزعجة التي ثارت عندما نشر آراءه ؟ ! ان ما كان يقوله الأسقف براهيمول Bishop Bramhall عن هوبز من أن « .. آراءه خطيرة للتقوى والسياسة في ان معاً » وهي مدمرة لجميع العلاقات البشرية سواء أكانت بين الأمير ورعاياه ، أو بين الأب وابنه ، أو بين السيد والعبد ، أو بين الزوج وزوجته .. والأحرى بكل من

(٨٥) ربما كان في استطاعتنا ان نقول ان جون ليرد John Laird في كتابه الذي أصدره عن « هوبز » عام ١٩٣٤ — أي قبل أن تظهر أطروحة تيلور بأربع سنوات ، كان اقوى من عبر تعبيراً موسعاً ومفصلاً عن وجهة النظر التي تذهب الى أن فلسفة هوبز بأسرها تقوم على اساس فكر العنصر الوسيط . فقد انتهى ليرد في كتابه الى القول بان هوبز خلال معاركة الفلسفية والسياسية لم يخترع ، وكذلك لم يستخدم ، أسلحة جديدة ، وانما أعاد تنظيم الأسلحة القديمة ، فال جديدة عنده فيما يقول ليرد ، قد يوجذ في علم الميكانيكا الجديد ، أما نظريته الاخلاقية والسياسية فإنه كان هوبز فيها معاً اسكولائياً تماماً .. وهكذا مهد ليرد Laird الأرض أمام تيلور لكي يطرح قضيته . وفي استطاعتنا كذلك ان نضيف الى التيار الذي يفسر الفلسفة الخلقية والسياسية عند هوبز تفسيراً لاهوتياً . بروفيسور ف. س. هود F.S.Hood

فهو في كتاب أصدره عام ١٩٦٤ عنوانه « علم السياسة المقدس عند توماس هوبز The Devine Politics of Thomas Hobbes, Oxford 64.

يحاول ان يعرض هوبز على اساس أنه مفكر مسيحي ، وأن نظرية الالتزام الخلقى عنده هي نظرية دينية تعتمد أساساً على الكتاب المقدس . ويذهب هود الى أن سيكولوجيا هوبز ليست سيكولوجية « إنانية » بل هي سيكولوجية وحنينية « لا ترتفع الى مستوى القانون الخلقى ذلك لأن هوبز قد وضع ثقته في انتمائون الخلقى الالهي ، وهو اسبق منطقياً وزماتياً من اهتماماته الطبيعية ، فضلاً عن أن بناء الدولة يعتمد في الواقع على انزام للضمير لا يمكن هو نفسه ان يوضع على اساس طبيعي ! ومهما يمكن من شيء فإن هذه الاختلافات الواسعة في تفسير فلسفة هوبز تدل على مدى أصالة هذه الفلسفة وهمتها وخصوصيتها فهي ليست بالسطحية التي تصور بها في المكتبة العربية ؟

يؤيد هذه الآراء أن يذهب للعيش فى الغابة بين الحيوانات ، بدلا من الحياة فى مجتمع سياسى أو مجتمع مسيحي . . « (٨٦) أقول ان هذه الكلمات التى يقولها معاصر له ذات دلالة رغم أنها قد تكون مبالغاً فيها هى الأخرى لكنها على أية حال تعنى أن التفسير اللاهوتى لآرائه لا يسهل تقبوله بغير تحفظ !

٣٣ — فى اعتقادى أن هناك ثلاثة ضروب من الالزام عند هوبز (على الأقل) وقد عرض لها ميشيل أوكشوت M. Oakeshott ببراعة (٨٧) . وهى :

١ — الالزام الفيزيقي أو الطبيعى Physical Obligation وهو الزام يخضع له الانسان والحيوان وظواهر الطبيعة بأسرها فهو يعبر عن الضرورة الطبيعية التى يخضع لها الجسم أيا كان نوعه .
وفضلا عن ذلك فان الانسان قد تمنعه قوة انسان آخر عن أداء فعل ما أراد أن ينجزه ، ومن هذه الزاوية يقال انه يعانى من عائق خارجى منعه من الفعل أو ألزمه بعدم فعله لكن الالزام هنا فيزيقي .

٢ — الالزام العتلى Rational Obligation :

— وقد يمتنع الإنسان عن الفعل الذى يريد أن ينجزه لأنه أدرك عواقبه المحتملة وكيف أنها سوف تضره . ما هنا يكون العائق داخليا : ضرب من الادراك العقلى والخوف أو النفور الذى يجعله يبتعد عما يعتقد أنه يؤذيه . وهذا الشخص بمعنى ما ملزم عن الامتناع عن الفعل لكن الالزام صادر عن العقل الذى يحد من قدرته وليس صادرا عن الزام أخلاقى .

(86) The English Works, Vol. 5. 25.

(87) Michael Oakeshott : Hobbes : on Civil Association
Oxford - Baril. Blakwell ,

٣ — الالتزام الخلقى : Moral Obligation

— هناك ضرب آخر مختلف من الالتزام ، وهو الالتزام يختصر الحق الطبيعي نفسه الذى يقول أن لكل انسان الحق على جميع الأشياء ، وليس فقط القدرة على ممارسته ، وهذا النوع من الالتزام هو الالتزام الخلقى . وهذا الالتزام صادر فى رأى « أوكشت » عن السلطة السياسية (٨٨) .

٣٤ — وإذا كان « أوكشت » يذهب الى أن الضرب الثالث من الالتزام مستمد من المجتمع ، فأننى أعتقد أنه مشتق من الضرب الثانى وذلك لسببين على الأقل :

الأول : هو أنه إذا ما افترضنا مع أوكشت أن الالتزام الخلقى مستمد من السلطة السياسية فإن ذلك يعنى أنه لا يمكن أن يكون له وجود الا فى حالة المجتمع المدنى ، لكنه ينعدم فى « حالة الطبيعة » . وهو افتراض يخالف ما يذهب اليه هوبز فى كثير من الأحيان عندما يقول مثلاً « ان الزهو ، والجحود ، ونكث العهود .. لا يمكن أن تكون مشروعة على الاطلاق » ، كلا ولا يمكن للقضاء المضادة لهذه الرذائل أن تكون غير مشروعة .. » (٨٩) وفضلاً عن ذلك فإن « قانون الطبيعة ينحرم السرقة والزنا .. الخ » (٩٠) . حتى قبل ظهور المجتمع وتبدأ القوانين المدنية فى الظهور فى حالة التطبيق فتحدد متى يكون الفعل سرقة ، ومتى يكون الجماع زنا .. الخ .

المبرر الثانى : الذى يجعلنا نذهب الى أن الالتزام الخلقى عند هوبز مستمد من الالتزام العقلى هو ما نكرره فيلسوفنا مراراً من أن

(88) M. Oakeshott : Hobbes ; on Civil Association p. 64.

(89) Thomas Hobbes De Cive p. 49 and English Works Vol 2p. 46.

(90) Ibid, p. 279 and vol. 2. p. 191.

فلسفة الأخلاق ليست سوى دراسة لقوانين الطبيعة .. » وقوانين الطبيعة ثابتة أزلية لا تتغير وما تحرمه لا يمكن أبداً أن يباح أو أن يمتدحه أحد ، وما تمتدحه لا يمكن أبداً أن يحرمه أحد .. « (٩١) .
وإذا تساءلنا من أين جاءت هذه القوانين ؟ لأجاب هوبز أن العقل هو الذى يكتشفها . يقول : « قانون الطبيعة Lex Naturalis
هى فكرة أو قاعدة عامة يكتشفها العقل ليمنع بها المرء من أن يعمل ما فيه دمار لحياته أو أن يبتعد عن وسائل المحافظة على الحياة » (٩٢) .

٣٥ — معنى ذلك أنه أقرب إلى الاتساق المنطقي أن نقول أن هذه القوانين العقلية هى التى تلزم الانسان بالفضائل الأخلاقية : الوفاء بالوعد ، والمحافظة على حياة (والامتناع عن نكث الوعد أو المراوغة فى تنفيذ العقد أو الانتحار) حتى قبل ظهور المجتمع وقيام الحياة المدنية وتشريع القوانين المختلفة ، بل أنها هى التى سوف ترغم المرء ، على نحو ما سنرى بعد قليل على الخروج من حالة الطبيعة الى انشاء الدولة ، وتكوين المجتمع المدنى ، وسوف يتم ذلك كله لمحافظة الانسان على وجوده بل لتدعيم هذا الوجود ، والابقاء على حياته ، هذا صحيح ، لكن لا بد أن نضع فى ذهننا انه « .. ليس ضد العقل أن يفعل الانسان كل ما فى استطاعته لى يحافظ على جسده وأعضائه من الموت والألم معاً . وذلك الذى لا يضاد العقل هو ما يسميه الناس حقاً أو عدلاً Jus ، أو حرية غير مضمومة ممارستها فى استغلال قواها وقدراتها الطبيعية .. ومن ثم فمن حق كل انسان ، حقاً طبيعياً ، أن يحافظ على حياته وأعضائه بكل ما أوتى من قوة .. » (٩٣) . وهذا الارتباط بين ما لا يضاد العقل وما يسمى بالحق Right أعنى بين الحق والعقل

(91) Ibid, p. 149 and vol 2. p. 46.

(92) T. Hobbes : Leviathan, p. 145.

(93) T. Hobbes : The English Works, vol 4 p. 83;

يتقدم بقوة في كتابه « في المواطن De Cive » باستخدام تعبير مركب هو « العقل الحق Right Reason » . « كل انسان يتوق الى ما فيه خيره ، ويتجنب ما يضره أو ما هو شر له ، ولا سيما أول الشرور الطبيعية كلها الا وهو الموت . وهذا ما يفعله كل منا بدافع من الطبيعة لا يقل عن الدافع الذي يسقط الحجر من حلق ! أعني أنه : لا هو خلف محال ، ولا هو مذموم ، أي أنه ليس ضد أوامر العقل السليم — العقل الحق ، أن يبذل الانسان كل جهده للمحافظة على وجوده ، والدفاع عن جسمه وأعضائه ضد الموت والألم . وما لا يضاد العقل هو ما يقول الناس عنه أنه فعل عادل وحق . ولا تعني كلمة حق أي شيء آخر سوى حرية كل انسان في استخدام ملكاته وقواه الطبيعية طبقا للعقل الحق . . » (٩٤) . ومن هنا نستطيع أن نقول ان كل ما يفعله الانسان طبقا للعقل فهو مسموح وجائز أخلاقياً فلا يستحق اللوم أو المذمة . ومن ثم فاننا نستطيع أن نضع الآن هذه المعادلة : « أ قد يفعل س = أ يفعل س طبقاً للعقل » . ثم يمكن أن نجمع بين كفتي المعادلة على النحو التالي : « أ له الحق في أن يفعل س = أ يفعل س طبقاً للعقل » ، و « أ له الحق أن يفعل س = أ يفعل س أصلاً طبقاً للعقل » . والمعادلة الأخيرة هي التعريف الشكلي لتصور الحق عند هوبز ، وهي التي تضع التصوير الأخلاقي الأساسي عند فيلسوفنا في سياقه الصحيح . أعني تطبيق العقلانية في مجال الفعل ، لكنها لا تدخل في مضمون نظريات هوبز السيكولوجية » (٩٥) .

٣٦ — وحتى اذا قلنا مع القائلين بأن الالزام الخلقى ينشأ من السلطة السياسية التي تفرضه على المواطنين : الوفاء بالعهود ،

(94) Thomas Hobbes : De Cive p. 115 & The English works vol. 2 . 89.

(95) David p. Gauthier : The Logic of Leviathan : the Moral and Political Theory of Thomas Hobbes 33 Oxford 1979.

والصدق ، والامتناع عن الحاق الأذى بالآخرين •• الخ ولوحت بالعقاب لكل من يخالف أمرها — فان العقل هو الذى يلزمنا بالخضوع لهذه السلطة التى لا نستطيع أن نواجه أذاها •• وقبل مثل ذلك بالنسبة لمن يذهب الى أن الالتزام الخلقى نابع من الأمر الذى لا نستطيع الا طاعته ما دامت قوة الله القادر على كل شيء لأراد لها •• فإذا كان الانسان ، كما يقول بلاميناتز J. Pla-menatz لا يلزم نفسه بالسير فى سلوكه وفقاً لقاعدة ما لم يعرضه 'لنكت بها للعقاب : اما عن طريق القوة الالهية أو عن طريق القوة البشرية' (٩٦) •• فاننا نستطيع أن نقول أن العقل هو الذى يجعلنا نطيع حفاظاً على وجودنا ، لكن ذلك ليس مجرد فطنة أو تبصر أو تحوط ، بل ان المبررات العقلية التى تفرض على الانسان السعى نحو السلام والخروج من حالة الفوضى الطبيعية التى كانت قائمة قبل نشأة الدولة — هى نفسها التى تفرض عليه مواصلة الالتزام بالقواعد الخلقية •• ولذلك فنحن نميل الى الإيمان مع « واريندر » بأن التزام المواطن بطاعة القانون المدنى هو ضرب من الالتزام مستقل تماماً عن أمر الله الحاكم المدنى ، وهذا يعنى ان فلسفه هويز تتضمن نظوية فى الالتزام واحدة تسرى فى كل تفسيره لسلوك الانسان سواء أكان بعيداً عن المجتمع المدنى (أعنى فى حالة الطبيعة) أم فى قلب هذا المجتمع •• ومن ثم فإذا كانت طاعة القانون المدنى ضرب من الالتزام الأخلاقى •• فان الناس لديهم نفس الالتزام الأخلاقى فى حالة الطبيعة (٩٧) ••

٣٧ — قوانين الطبيعة هى أوامر وقواعد يكتشفها العقل : وهى قوانين أزلية لا تتغير •• والعلم بها هو الفلسفة الخلقية الوحيدة الصحيحة •• ذلك لأن فلسفة الأخلاق لا تعنى سوى علم ما هو خير

(96) John Plameantz : Man and Society Vol 5 p. 128.

(97) H. Warrender : « the political philosophy of Hobbes : His theory of obligation p. 7-8 Oxford, 1961.

وشر ، فى الحوار والحديث ، أو فى المجتمع البشرى ، أن العدالة والامتنان ، والتواضع ، والانصاف ، والرحمة ، وبقية قوانين الطبيعة خيرة — أعنى أنها فضائل أخلاقية Moral Virtues وعكسها هى رذائل Vices أو شرور ، وعلم الذصيلة والرزيلة هو الفلسفة الخلقية . ومن ثم فان النظرية الحققة عن قوانين الطبيعة هى الفلسفة الخلقية الحقيقية (٩٨) .

والحق أن فكرة القانون الطبيعى سادت الفلسفة الأخلاقية فى العصر الوسيط وكانت خليطاً من الأفكار المأخوذة من الرواقيين فقد كانت قوانين الطبيعة قوانين أخلاقية وضعها الله ليتبعها الناس فى سلوكهم غير أن هذه القوانين الطبيعية تختلف عن قوانين الطبيعة الأخرى التى وضعها الله أيضاً لبقية المخلوقات . فالقوانين الطبيعية Stoics ، ومن التشريع الرومانى ، واللاهوت المسيحى ، وطبقاً لذلك فقد كانت قوانين الطبيعة ، قوانين أخلاقية ، وضعها الله ليتبعها الناس فى سلوكهم ، غير أن هذه القوانين تختلف عن قوانين الطبيعة الأخرى التى وضعها الله أيضاً لبقية المخلوقات . . . فالقوانين الطبيعية التى وضعت لسلوك الانسان لا تحكمها الضرورة الطبيعية بل يحكمها الوجود الأخلاقى : ينبغى عليك أن تفعل تذا وتذا نجاه الآخرين (٩٩) . ولعل هذا هو السبب الذى جعل هوبز أحياناً يصفها بأنها الى جانب كونها أوامر عقلية فهى ممثلة لكلمة الله ، أو هى أوامر الهية : « لكن هوبز يصير كذلك على أن ارادة الله ليست عفوية أو تعسفية اذ لو كانت كذلك لما أمكن للعقل أن يكتشفها . ان الله يريد الخير لمخلوقاته ، والقواعد التى وضعها لهذا الخير هى قوانين الطبيعة والعقل هو الذى يكتشف

(98) Thomas Hobbes ; Lexiathan p. 167 and The English Works vol 3 p. 146.

(99) John Plamenatz : Man and Society vol I p. 123.

(100) Ibid, p. 124.

مضمون هذه القواعد .. « (١٠٠) لكن ينبغي علينا أن ننتبه باستمرار الى أن « !العقل لا يستنتج قوانين الطبيعة من طبيعة الانسان ، كلا ، ولا يكتشفها العقل على نحو مباشر ، وبغير استنتاج أن عليه أن يحافظ على وجوده وأنه ينبغي عليه أن يحمى بقاءه وحياته . بل ان الانسان بتأمله وتفكيره في تجاربه يكتشف أنه لو كان عليه أن يعيش في سلام ، فإنه ينبغي عليه أن يراعى قواعد معينة في معاملاته مع غيره من البشر لا سيما اذا كانت هناك مبررات قوية كافية للايمان بانهم سوف يفعلون الشيء نفسه فقوانين الطبيعة عند هوبز هي مبادئ للعقل ، أو هي قواعد للسلوك » (١٠١) . لكن اذا كان هوبز يحصف قوانين الطبيعة في بعض الأحيان بأنها « كلمة الله » أو أوامر الهية ، فينبغي أن يكون واضحاً « أن قانون الطبيعة ليس ملزماً لأنه يعبر عن ارادة الله بل انه يتأسس أولاً في العقل ، ثم يأمرنا الله باتباعه وطاعته لأنه من الصواب أن نفعل ذلك .. » .

ولهذا فحتمياً ما قيل ان قوانين الطبيعة التي هي قواعد يكتشفها العقل هي حقائق واضحة بذاتها (١٠٢) . ولهذا السبب جاءت الكتب المقدسة لتأمر بها فالصبغة العقلية لهذه القوانين سابقة لأي طابع ديني . ومن ثم فإننا نستطيع أن نكتشفها حتى قبل أن يظهر الدين أعني في حالة الطبيعة ، حالة الفوضى والعماء البشري ، وحرب الكل ضد الكل ، حيث لا قانون ولا تشريع ولا قواعد .. فتكون قوانين الطبيعة المنور الذي يساعد الانسان للخروج من هذه الحالة لتأسيس المجتمع والدولة . ولهذا فان علينا الآن أن ننقل الى هذه الحالة : حالة الطبيعة !

٣٨ - بقي أن نقول أن سبب الخلط في فهم الأخلاق عند هوبز هو أننا لا نفرق بين مستويين يستخدم فيهما كلمتي الخير والشر . أما المستوى الأول فهو وصف الانفعالات والأهواء والعواطف البشرية ،

(101) Ibid.

(102) Ibid.

واعتبار كل ما يشبع الرغبة والاشتهاء خيراً والعكس شراً • فإذا ما كان التركيز على هذا الجانب اعتبرت الأخلاق عند هوبز نسبية نفعية المخ غير أن هذه الواجهة من النظر تبعد كثيراً عن فهم الأخلاق العقلية المطلقة عند هوبز ، وهذا هو المستوى الثانى ، كما تمثلها قوانين الطبيعة • وهو يعرض هذين المستويين فى العبارة الآتية : « يتفق جميع الكتاب على أن القانون الطبيعى هو نفسه القانون الخلقى • لكن دعنا نرى مدى صحة ذلك : لابد أن نعرف ان الخير والشر هما اسمان يطلقان على الأشياء ليدلان على الميل والنفور نحوها • وتختلف ميول الناس باختلاف تكوينهم وعاداتهم وآرائهم على نحو ما نرى فى الأشياء التى ندركها بالحس والذوق واللمس والشم ، فما يمتدحه بعض الناس على أنه خير يرفضهم آخرون على أنه شر » (١٠٣) • ذلك هو المستوى الأول الذى يصف موضوعات الحس المباشرة والميول والعواطف والانفعالات • • المخ لكن هناك مستوى آخر تعبر عنه قوانين الطبيعة وهو الضد المباشر لانفعالاتنا وأهوائنا (١٠٤) • فالناس جميعا يتفون على أن حالة الحرب شر ، والسلام خير ، وهو اتفاق دائم ومطلق لأنه يعبر عن العقل : « فإذا كان من الصعب اتفاقهم فى الحاضر مانهم يتفقون على الخير المقبل الذى هو ، فى الواقع ، عمل من أعمال العقل وحده ، فالعقل يعلن ان السلام خير • وينتج من ذلك ، بناء على العقل نفسه أن جميع الوسائل الضرورية المؤدية الى السلام هى خير أيضا : ومن ثم كان التواضع ، والانصاف ، والثقة ، والشفقة أو الحنو ، والرحمة التى سبق أن برهنا فيما سبق على ضرورتها السلام هى عادات خيرة أعنى فضائل • ومن ثم فان القانون يحقق السلام يأمرنا كذلك بطرق وعادات خيرة ، أعنى ممارسة النفسيلة ، ومن ثم فهو قانون أخلاقى » (١٠٥) • وهكذا نجد أن الناس جميعا ، وفى كل زمان ومكان يعترفون ان الحرب

(103) De Cive, p. 150 .

(104) Vol. 3, p. 153.

(105) De Cive, p. 151 .

سُر والسلم خير ، وكل ما يؤدي الى الحرب فهو رذيلة ، وكل ما يؤدي الى السلم فهو فضيلة ، واذا كانت قوانين الطبيعة هي التي تحقق السلام فهي فضائل عقلية : « بل ان قوانين الطبيعة هي مجمل الفلسفة الاخلاقية ، ولقد عرضناها في هذا المكان لأنها تتعلق بالمحافظة على أنفسنا ضد الأخطار التي تهددنا بسبب النزاع والشجار ، وان كانت هناك قواعد أخرى ذات طبيعة عقلية أيضا تنبع منها الفضائل الأخرى : فالاعتدال وضبط النفس *Temperance* فضيلة عقلية ، أما الافراط والشراسة فهي تؤدي الى المرض والموت . كذلك هناك فضائل أخرى مثل الثبات والجلد *Fortitude* أعنى مقاومة الأخطار الحالية بشجاعة » (١٠٦) . الفضائل ، اذن ، وهي نفسها قوانين الطبيعة ، مطلقة وليست نسبية ثابتة وليست متغيرة . . « قوانين الطبيعة ثابتة لا تتغير ، أنها أزلية ، وما تحرمه لا يمكن أبدا أن يباح . وما تمتدحه لا يمكن أبدا أن يحرم . . ومن ثم فالزهو والغرور ، والجحود والحنث بالوعد ، والأذى ، والوحشية ، والغطرسة ، لا يمكن أن يسمح بها أو تحون مشروعة . ولا يمكن للفضائل المضادة لهذه الرذائل أن تكون محرمة . . مهما تنوعت الأفعال وفقا للظروف والقوانين المدنية . . فان العقل يظل واحدا لا تتغير غايته ألا وهي السلام . . أما الفضائل الذهنية التي سبق أن كشفنا عنها فهي لا يمكن أن ينكرها عرف أو قانون مهما يكن نوعه . . » (١٠٧) .

* * *

(106) Ibid. p. 152.

(107) De Cive, p. 149.

الفصل الثاني

« حالة الطبيعة »

« عندما يستطيع الكل فعل ما يشاءون ، فان ذلك
يعنى ألا أحد يستطيع فعل ما يشاء . وعندما لا يكون
هناك سيد ، فان الكل سيد ، وحيث الكل سيد ،
فالكل عبيد .. » .

« بوسيه Bousset »

أولا — اللويathan أو التنين Leviathan (١) :

١ — صدر فى لندن عام ١٦٥١ كتاب غريب فى عنوانه جديد فى

(١). كلمة اللويathan Liwyathan كلمة عبرية معناها الملتوى أو المنتف ،

وقد وردت — كما هى — بكثرة فى أسفار العهد القديم ، لأن بعض مترجمى الأسفار جهلوا معناها فوضعوها بالنفط العبرى على نحو ما وردت فى سفر أشعيا « فى ذلك اليوم يعاقب الرب بسيفه القاسى .. لويathan الحية الهاربة ، لويathan انحية المتحوية » الاصحاح السابع والعشرون عدد ١ = وأحيانا تترجم باتنين « كما هى الحال فى سفر أشعيا ٥١ : ٩ وارميا ٥١ : ٣٤ ، وأحيانا تجمع على « تنانين » تكوين ١ : ١٢ ، ومزامير ١٩ : ٤٤ و ٣٠ : ٧٤ و ١٤٨ : ٧ .. الخ غير أن سفر أيوب هو الذى عرض للفكرة بأسهاب أكثر من غيره ، فقد وردت فى الاصحاح الثالث عدد ٨ : « ليلعنه لاعنوا انيوم المستعدون ليقاظ التنين » وكذلك « ابجر انا ام تنين حتى جعلت على حارسا » الاصحاح السابع عدد ١٢ . وأيضا « أتصطاد لويathan بشص أو تضغط لسانه بحبل ؟ » ٤١ : ١ ، وفى سفر أيوب أيضا اصحاب ٤١ وصف مسهب لأعضاء التنين وقوته وسيطرته .. وهى الفكرة التى أثرت ، على الأرجح فى فكر هوبز — ومن أجلها أطلق على الدولة القوية المتماسكة التى يريد اقامتها اسم « التنين » ، فقد جاء فى سفر أيوب الوصف القالى للتنين :

« اذا فتح فاه وجدت دائرة اسنانه مربعة .. بحكمة مضغوظة انواحد ملتصق بالآخر ، حتى أن الريح لا تستطيع أن تدخل فيها . اذا عطس بعث نوراً ، عيناه كهذب الصباح ، من فيه تخرج مضابيح ، شرر نار تتأير منه . من منخريه يخرج دخان كأنه من قدر مغلى أو من رجل ، أنفه يشعل جمرأ ، ولهيب يخرج من فيه .. فى عنقه تقيت القوة وامامه يدوس الهول .. وقلبه صلب كالبحر وقاس كالرحا . عند نهوضه تنزع الأقوياء من المخاوف .. سيف الذى يلحقه لا يقوم ولا رمح ولا مزراق ولا درع . يجسب الحديد كالتبن والاحاس كالعود النخر ، لا يستفزه نبل القوس .. حجارة المقلع ترجع عنه كالقش .. ليس له فى الأرض نظير ، صنع لعدم الخوف . يشرف على كل متعال ، وهو ملك على بنى الكبرياء » سفر أيوب : ١٤ — ٢٢ ولقد وضع هوبز العبارة الأخيرة فى أعلى الصورة التى رسمها أحد مصنفاته بإيحاء منه ، ونشرها كغلاف للكتاب ، وسوف نعود الى تحليل هذه الصورة بعد قليل .

فلسفته ، أما العنوان فهو « اللويثان »^(٢) وهو لفظ عبري يصف وحشاً بحرياً هائلاً يقهر كل الوحوش الأخرى ، ويسيطر سيطرة تامة على جميع الحيوانات الموجودة في مملكته ، ويبت الرعب فيها . أما موضوعه فهو إقامة الدولة القوية المنيعة التي تقضى على كل ضروب الفوضى والاضطراب ، والفتن والحروب الأهلية ، وتحقيق الأمن والحماية لرعاياها . . . « وعلى هذا الأساس فإن البشر العقلاء الواقعيين سوف يرون أنهم في حاجة ماسة لأن يحكموا بواسطة دولة تكون على غرار «التنين» . حتى تقوم بحمايتهم ، دولة صلبة منيعة ، تغدو محاولة تقويضها ضرباً من الجنون . . . »^(*) . لأنه لا توجد قوة على الأرض تعادل قوته ، كما جاء في سفر ايوب وهو يصف « اتنين » ، بأنه يشرف على كل متعال ، وإذا كان البشر يميلون الى الزهو والغرور ، والكبرياء : فهو ملك على جميع أبناء الكبرياء . . . »

٢ — «التنين» ، إذن ، هو الدولة وليس الحاكم أو الملك كما يقال ، خطأ في كثير من الأحيان . وليست بنا حاجة للوقوف طويلاً لتفنيد هذا الزعم الباطل ، وما أكثر المزاعم الباطلة التي قيلت حول فلسفة هوبز ! اذ يكفي أن نتأمل قليلاً صورة الغلاف التي رسمت بناء على فكرة من تخطيط المؤلف ، فكيف صورنا هوبز هذا « الاله الثاني » كما ينسب إليه أحياناً . . ؟ اننا اذا ما تأملنا الصورة جيداً لوجدنا عملاقاً غزير الشعر يضع على رأسه التاج ، ويحمل السيف في يده اليمنى ، فهو الذي يملك القوة ، ويسن الشرائع ، ويضع القوانين ، وهو الذي يعلن الحرب ، ويشن المبارك ، على نحو ما هو مبين في الصور الصغيرة التي يراها

(٢) « وأن الكتاب كاملاً هو « اللويثان » : المادة وأنشأها والسطحة لدولة دينية ودينية » . بقلم توماس هوبز من المسبى .
J. W . N. Watkins : Hobbes, p. 46 in Maurice Cranston
Western Political Philosophers « Background Books, The
Bodley Head , 1964 » .

القارىء على يساره • ثم نرى العملاق ، من ناحية أخرى وهو يحمل عصا البابوية فى يده اليسرى • ومعنى ذلك أنه يشرف على الكنائس والأمور الروحية ، والمسائل الدينية بصفة عامة ، وذلك واضح من الصور الصغيرة التى يراها القارىء على يمينه • وذلك يعنى فى النهاية أن ذلك « التنين » يمسك بالسلطتين المدنية والدينية فى آن معا : أو قل أنه ينفرد بكل السلطات ، بيده مقاليد الحكم فى أمور الدنيا والدين •

٣ — غير أن ذلك لا يعنى أن « التنين » هو الحاكم ، الملك ، أو هو « كرومويل » كما ذهب البعض الى الظن بأنه ألف الكتاب تملقاً لكرومويل ، ولأنه كان يريد أن يعود الى إنجلترا ! ولقد سبق أن فسرنا عبارته لـ « كلارندن » التى يقول فيها : « الحق أننى كنت فى ذهنى فكرة العودة الى أرض الوطن » — على أنها ضرب من السخرية والمزاح (الفصل الثانى من الباب الأول فقرة ٣) (٣) — وفى استطاعتنا الآن أن نتبين بوضوح أن « التنين » العملاق الذى تحدث عنه هوبز والذى يشرف على جميع السلطات فى المجتمع لم يكن هو الحاكم ، سواء أكان كرومويل أو الملك شارل الثانى ، أو غيرهما — بل هو الدولة بما لها من سلطان على الدين والدنيا ، وليست الدولة بسوى مجموعة الأفراد فيها : تأمل مرة أخرى صورة العملاق فى الصورة ذات المعزى التى نشرت غلاماً للثنين — تجد أن جسم هذا العملاق يتألف من آلاف كثيرة من أفراد البشر رسمت على نحو مصغر جداً ليتركب منه هذا الجسم الضخم أو هذا العملاق الهائل • ومن ثم فإن النظرة السريعة أو قل أبسط تحليل للدولة ، يطلعنا على أنها تتألف من آلاف الأفراد

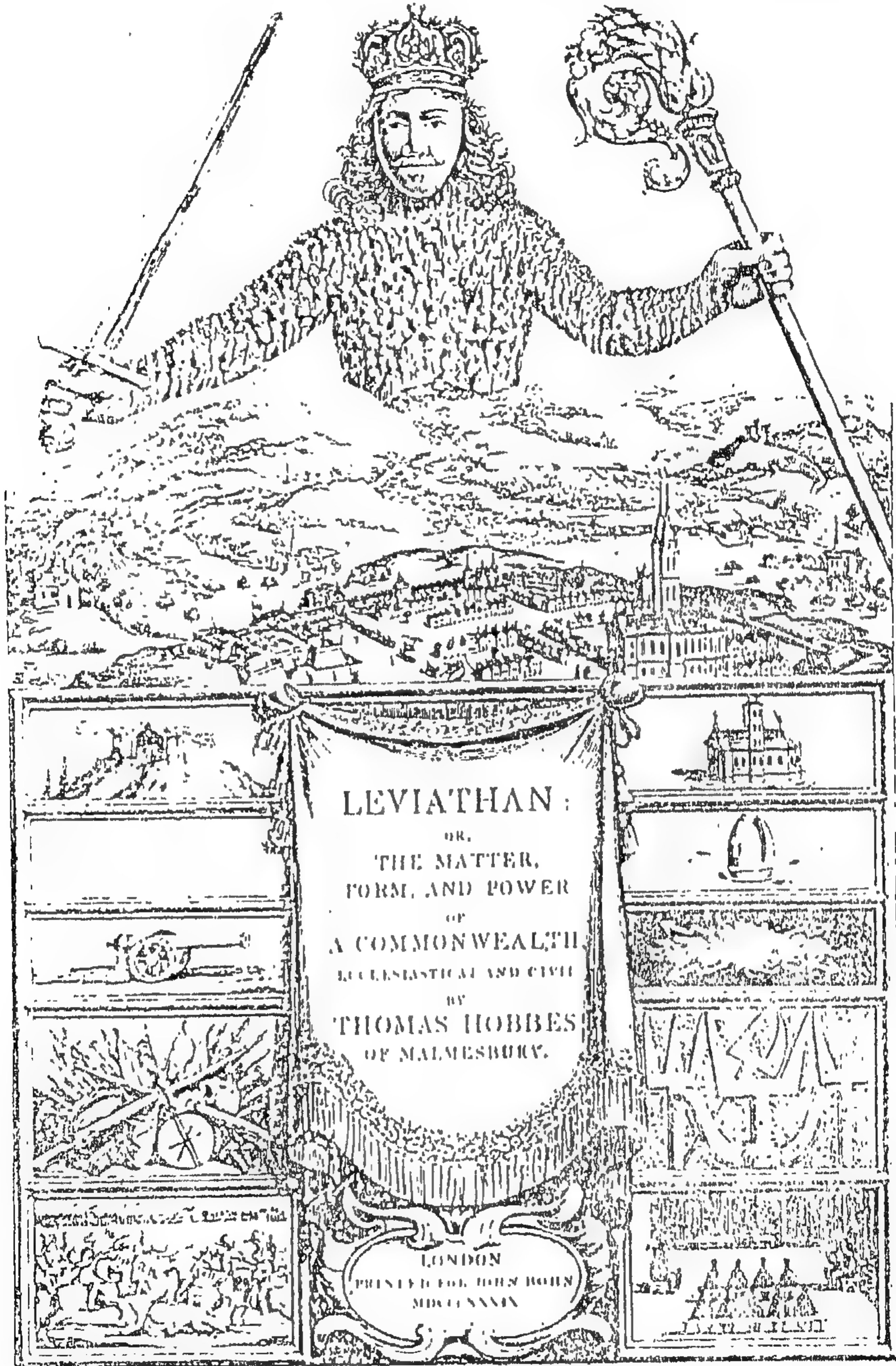
(٣) قارن ما يقوله جورج سباين « .. كان رأى كلارندن لن هوبز وضع الكتاب تملقاً لكرومويل ، وهذا غير صحيح .. » . « تطوير الفكر السياسى » انكتاب الثالث ص ٦٢٠ ترجمة الدكتور راشد انبراوى — دار المعارف بمصر .

الذين يشكلون العناصر الأولى أو المبادئ البسيطة في تكوينها :
ومن هؤلاء الأفراد وبواسطتهم تتألف « مادة السلطة وشكلها » التي
يستهدف الكتاب عرضها ، ومن هؤلاء الأفراد ، وبواسطة قدرتهم الدفاعية
نستطيع أن نقول « لا قوة على الأرض تعادل قوته » كما جاء في
سفر أيوب وعلى نحو ما كتب هوبز في أعلى الصورة ، فهذا الاله الفاني
« هو الذي يشرف على كل متعال » !

٤ — ولو أنك واصلت تأمل الصورة لوجدت أن النصف الأعلى
من جسم العملاق يشرف على الأرض : الحقول ، والصناعة ، والزراعة ،
المدن ، والقرى ، والكنائس ، والمجامع ، والقلاع ، والحصون ، والغابات
والقصور . . الخ كل شيء في المجتمع : أما النصف الأسفل من الصورة
فنجد فيه مجموعة من الصور الصغيرة وضعت في صفين متوازيين
الصف الأول (على يسار القارئ) يرمز لمجموعة من الصور المدنية ،
في حين يرمز الصف الثاني (على اليمين) لمجموعة أخرى مقابلة لها من
الرموز والشارات الدينية . مما يجعل « لاله الفاني » — أو الدولة —
سلطة مزدوجة ، وهي قادرة على ادارتها ببراعة تامة ونجاح فائق
بحيث ينعم الناس تحت امرتها بالسلام والأمن : الصف الأول من
الصور يبدأ بقلعة محصنة ومنيعة ، يقابله في الجانب الآخر كنيسة
وفى الصورة الثانية على الصف الأول تاج الملك يقابله قلنسوة البابا .
ثم مدفع أرضي يقابله صاعقة من السماء . ومجموعة مختلفة من الدروع
يقابلها مجموعة من أسلحة المبارزة المنطقية التي يرمز لها بشوكة القياس
المنطقي ذات الأسنان (رمزاً للمقدمات الثلاث التي يتألف منها القياس
الأرسطي) ثم شوكات أخرى تمثل قرني الأحرار ، وأخيراً مجموعة
كبيرة من الأسلحة في أرض المعركة ، يقابلها اجتماع مهيب يحضره
مجموعة من الكهنة في أحد المحافل الكنسية^(٤) .

(4) G. C. Robertson : Hobbes p. 69 AMS Press.

Nen est potestas Super Terram quæ Comparetur ei — Job xli 24.



"غلاف التينين"

(م ١٩ — هوبز)

هـ — ويقسم هوبز الكتاب بعد ذلك أربعة أقسام رئيسية: يتحدث في الباب الأول منها عن « المادة » التي تصنع منها الدولة ، وكذلك عن صانع هذه الدولة ، وهما غي الحقيقة شيء واحد هو « الانسان »^(٥) . الذي يتألف منه جسم العملاق كما سبق أن رأينا ، ولما كان الانسان هنا هو الانسان الفرد ، فقد بدأ هوبز تحليله مذكراً نظريته السيكلوجية في تطوير المعرفة ، ومبيناً ما لدى الانسان الفرد من عواطف وميول . وأهواء وتخيلات ينشأ منها الدين .. الخ ثم يحف الحالة التي كان عليها الجنس البشري قبل قيام الدولة (وهي حالة مفترضة وليست تاريخية كما سنرى بعد قليل) وما فيها من بؤس وشقاء . ثم ينتقل هوبز في القسم الثاني من الكتاب الى الحديث عن « الدولة » بوصفها المجتمع السياسي الذي يعتبره فيلسوفنا من « صنع الانسان » فهو اختراع بشري أو هو صناعة بشرية أو كما يقول هو « الانسان الصناعي »^(٦) . كيف صنع وما هي مبررات قيامه ، ما المنشأ أو الأصل الذي صدر عنه ؟ وما هو تعريف الدولة Commonwealth وما هي العهود والمواثيق التي غطعها المرء على نفسه ، ما هي حقوقه وما هي واجباته ؟ من أين جاءت سلطة الدولة وسيادتها ؟ وما الذي يعمل على غنائها وما هي عوامل تفككها .. ؟^(٧) . أما القسم الثالث من الكتاب فهو يجعل عنوانه « الدولة المسيحية » يتحدث فيه عن المبادئ التي تقوم عليها فكرة السياسة المسيحية ، وكيف أنها تعتمد على الوحي والأنبياء واردة الله الخارقة للطبيعة . وها هنا يتحدث هوبز عن الروح والملائكة وأسفار الكتاب المقدس والحياة الأبدية والنعيم والجحيم وسلطات الكنيسة .. الخ . أما القسم الرابع والأخير من الكتاب فان هوبز يجعل عنوانه « مملكة الظلام .. » ويتحدث فيه عن الظلام الروحي الناتج عن سوء تأويل الكتاب المقدس ،

(5) T. Hobbes : Leviathan, p. 59 (Fontana Edition).

Ibid.

(7) T. Hobbes : Leviathan : p. 173.

والايمان بالعفاريات ، والشياطين ، والمعتقدات المتصلة بها ، وهو ما يعتبره هوبز بقايا من الديانات الوثنية . كذلك يتحدث فيلسوفنا في هذا القسم عن الظلام الناتج من الزهو الفلسفى الكاذب ، وضروب الذات الخرافية التى يصدقها عقل . . الخ^(٨) . ومن الواضح أن القسم الأول والثانى هما القسمان المهمان فى عرض فلسفة هوبز عن الانسان ، ثم فلسفته السياسية . وقد سبق أن عرضنا لتصوره للحس والتخيل والعقل والنواطف والانفعالات . . الخ ولم يبق الا أن نعرض لفلسفته السياسية .

ثانياً — حرب الكل ضد الكل *Bellum Omnium Contra Omnes* :

٦ — يستخدم هوبز فى عرض فلسفته السياسية نفس المنهج الفلسفى السابق (المنهج التحليلى — التركيبى) الذى سبق أن استخدمه فى بناء مذهبه المادى ، لكن هوبز لا يطلعنا للأسف ، على الجانب التحليلى وانما نراه يبدأ بعماية التركيب مباشرة : ولهذا يشرع فى بداية « التنين » فى اعادة تركيب الانسان الفرد من الحس والصور الذهنية . . الخ حتى يصل الى بناء المجتمع التماسك المنظم ، وتلك كلها خطوات تركيبية تفترض تحليلاً سابقاً قام به فيلسوفنا لا يذكر الا صورة مبسطة منه فى مقدمة التنين عندما يشسبه ببناء الدولة التى يقوم بها الانسان بخلق الله للعالم « فالخن » واحد فى كلتا الحاليتين مع فارق أساسى هو أن « فن » الانسان صناعى فى حين أن خلق العالم طبيعى يقول : « ان الطبيعة ، أو الفن الذى بواسطته خلق الله العالم وحافظ عليه ، قد قلدها الانسان بفننه ، كما حدث فى أشياء أخرى

(٨) يحذف جون بلامنياتز فى انطبعة التى قام على نشرها من « التنين » القسم الرابع كله وبعض أجزاء القسم الثالث فهى فى رأيه لا تضيف شيئاً لفلسفة هوبز عن الانسان أو عن الحكومة .

كثيرة حتى أنه أصبح فى أمكانه أن يصنع حيواناً صناعياً^(٩) ، فإذا ما عرفنا أن الحياة ليست سوى حركة الأوصال وأن الجانب الأكبر منها داخلى ، فلم لا نقول ان كل ما هو ذاتى الحركة automate له حياة صناعية ؟ اذ ما المقصود بالقلب سوى أن يكون الزنبرك ؟ وما الأعصاب ان لم تكن العديد من الأوتار ، أليست المفاصل هى العجلات التى تعطى الحركة للجسم كله ؟ ! أليس ذلك هو ما كان يستهدفه الصانع « ؟ • ويستطرد هوبز ليعلم أن الانسان بفنه سار خطوات أبعد فى خلقه للمجتمع السياسى أو ما يسميه بالدولة يقول : « لكن الفن يسير مع ذلك أبعد من هذا مقلداً ذلك الكائن العاقل الذى هو أعلى عمل الطبيعة : الانسان • اذ بواسطة هذا الفن خلق الانسان ذلك « التنين Leviathan » الهائل المسمى بالدولة Commonwealth وهى ليست سوى انسان صناعى ، وان كان أعظم حجماً ، وأشد بأساً من الانسان الطبيعى : لقد صوره الانسان وابتدعه لكى يحميه ويكفل له الأمان • • »^(١٠) • ثم يعقد فيلسوفنا مقارنة سريعة بين الخلق الطبيعى الذى خلقه الله (وهو الانسان) ، وبين الخلق الصناعى الذى خلقه الانسان بفنه : « فى هذا الانسان الصناعى نجد أن السيادة هى بمثابة الروح ، فهى بالنسبة له الروح الصناعى الذى يمنح الحياة والحركة للجسد كله • ويكون كبار السادة ، وموظفو القضاء ، والقائمون على تنفيذ أحكامه هم المفاصل الصناعية ، أما الثواب والعقاب التى توزعها أعلى سلطة ويقوم الفرد بناء عليها بأداء واجبه فهى الأعصاب وهى تقوم بنفس الدور فى الجسم الطبيعى • أما الثروة ، والأثرياء من الأفراد الأعضاء ، فهى القوة • وسلامة الشعب Salus Populi

(٩) قارن ما يقول ديكارت : « لو بلغ صانع من الخلق أن صنع كلباً جمع فيه تفاصيل الأشكال والحركات التى يراها فى الطبيعة ، لم يكن لدينا وسيلة للتمييز بين ذلك الكلب المصنوع وبين انكلاب التى تنبح فى منازلنا » د • عثمان أمين • « ديكارت » ص ٢١٠ مكتبة الانجلو المصرية عام ١٩٧٦ •

(10) T. Hobbes : Leviathan p. 58.

فهي وظيفته (*) • والمستشارون الذين يقترحون كل ما يطلب معرفته فهم
الذاكرة • وتمثل المساواة والقوانين ، العقل والارادة الصناعيتان •
أما الاتحاد والوئام فهي صحته ، والفتنة مرضه والحرب الأهلية موته •
وأخيراً فإن المواثيق والعهود التي أدت الى اتحاد أجزاء هذا الكائن
السياسي فهي منه بمثابة الأمر الالهي fiat الذي ذكره الله في خلقه
للانسان : اذ قال فليكن الانسان • • فكان • • (١١) •

٧ — ذلك « التشريح » الذي يقوم به هوبز « للثنين » يجعلنا
نتساءل ما الذي يعنيه هوبز بالموجود الطبيعي والموجود الصناعي ؟
بمعنى آخر ما هي التفرقة التي يمكن أن نسوقها بين ما هو « طبيعي »
وما هو « صناعي » • • ؟ الجواب هو أن الطبيعي هو ما نجده على
ما هو عليه ، أعني ما يخرج عن حدود فعلنا وقدراتنا ، فالأشياء الموجودة
التي لا دخل لنا في وجودها هي التي تشكل « عالم الطبيعة » وهو عالم
لم يخلقه الانسان ، ولم يصنعه أحد من البشر ، بل وجدته على ما هو
عليه فهو من خلق الله • أما « الصناعي » فهو ما يقع داخل حدود
الشغل البشري ، ما يدخل في قدرة الانسان واستطاعته : اذ يستطيع
الانسان أن يقلد الفن الالهي في خلق الطبيعة ، فيصنع عالماً خاصاً به هو
المجتمع أو الدولة : بالمعنى الواسع لهذا اللفظ • والحق أن تفرقة هوبز
هنا تكاد تقترب من تفرقة هيجل بين عالم الطبيعة وعالم الروح : فالأول
تجده الروح البشري وتستخدمه مسرحاً لنشاطها فتقيم مجتمعاً وفناً
وحضارة وديناً وفلسفة • • الخ أعني تمارس عليه النشاط الروحي
بمعناه الواسع • طبعاً مع فوارق كثيرة بين الفيلسوفين • • •

٨ — يعتقد هوبز ، اذن ، أن الدولة حيوان صناعي أو قل انها
انسان صناعي • وكلمة « صناعي » هنا لا تعني أنها كذلك بسبب قيام

(*) T. Hobbes : Leviathan, p. 59.

(11) Ibid .

الدولة على العقد الاجتماعي فحسب (فليس ذلك هو الطريق الوحيد لقيام الدولة أو ظهورها الى الوجود في رأي هوبز) ، لكن السبب هو أنها تحتاج الى أن تحافظ على وجودها عمداً ، تماماً مثل الساعة التي يضطر المرء الى ملئها لكي تستمر في العمل ، ومثل القطار الذي اذا ترك لذاته فانه « يموت » ، أعنى أنه يكف عن الوجود ، أى عن أن يكون « حيواناً صناعياً » ، لا بد من ترويده « بالقوة » التي يحتاج اليها لكي يستمر في الوجود^(١٢) . وتلك هي الحال نفسها مع الدولة ، لو تركت لذاتها لوقعت فريسة حرب أهلية أو فوضى . أعنى أنها ستكف عن أن تكون دولة « منظمة » ، ويكفى أن تقول انها لن تكون دولة فحسب . ذلك لأن الدولة لابد أن تكون « منظمة » ، ومن ثم فان الحرب الأهلية أو الفوضى هي بهذا المعنى « طبيعية » في حين أن الدولة المنظمة صناعية^(١٣) . ولما كانت الدولة صناعية في حين أن الفوضى طبيعية إحتاج الناس الى أن يقال لهم ماذا ينبغي عليهم أن يفعلوا لكي يحافظوا على وجود الدولة ، ماذا يجب عليهم أن يفعلوا ليتجنبوا هذا « الوضع الطبيعي » للانسان بحيث يحل محله الوضع الصناعي^(١٤) .

٩ — في استطاعتنا ، اذن ، أن نقول ان الفوضى طبيعية (وهي نفسها ذلك النمط من الأحداث الذي يقع في حالة الحرب الأهلية ، أو الاضطرابات والفتن الاجتماعية العنيفة) — في حين أن المجتمع المنظم ذا السيادة مجتمع صناعي يخلقه الانسان بآرادته . ومعنى ذلك أن « السيادة » ، و « السلطة » أو النظام هي كلها صفات للدولة الصناعية وليست أموراً طبيعية في المجتمع البشري ، وعلى هذا النحو

(12) D.D. Raphael : Hobbes : Morals and politics, p. 30
George Allen and Unwin, London 1977.

(13) Ibid . .

(14) Ibid .

تصل الى الخطوة التى تسبق مباشرة عرض هوبز لنظريته السياسية عن تكوين الدولة ، وأعنى بها ما يسميه « بحالة الطبيعة State of Nature » وهى نعا يقول « ماكفرسون » : « حالة افتراضية يخيب فيها المجتمع »^(١٥) ومعنى ذلك أنها لا تعبر ، فى رأى هوبز ، عن مرحلة تاريخية معينة مرت بها البشرية قبل أن تصل الى حالة التمدين^(١٦) . يقول شتراوس : « ان حالة الطبيعة عند هوبز ليست واقعة تاريخية وانما هى فكرة بنائية ضرورية . . ان من الضرورى لفلسفته السياسية أن تبدأ من وصف حالة الطبيعة ، وأن تبين أن الدولة لابد أن تنبثق من هذه الحالة الطبيعية ، وان كان هوبز فى داك كله لا يروى لنا تاريخاً حقيقياً أو واقعياً . . »^(١٧) . ومن ثم فمن الخطأ أن نقول : « ان هذه النظرية تذهب الى أن الدولة قامت نتيجة اتفاق مقصود واختيارى من ناحية الناس البدائيين الذين خرجوا من حالة الطبيعة . . فهى تفترض أنه كان هناك عهد فى التاريخ البشرى حين لم توجد دولة مطلقاً ولم يوجد قانون سياسى . . »^(١٨) .

١٠ — وعلى الرغم من أن كثيرا من الباحثين المتعمقين لفلسفة هوبز

(15) C. B. Macpherson : The Political Theory of Possessive Individualism : Hobbes to Locke » p. 17 .

(١٦) قارن ما يقوله هوبز « قد يتشكك القارىء فى أن هذه الحالة ، حالة الحرب ، لم تكن موجودة قط فى يوم من الأيام . وأنا أعتقد أنها لم توجد قط على نحو عام ، ولم توجد فى جميع أنحاء العالم . وان كانت هناك أماكن كثيرة يمكن أن تعيش الآن على هذا النحو « التنين » ص ١٤٤ من طبعة فونتانا السالفة الذكر .

(17) Leo Strauss : The Political philosophy of Hobbes : its Basis and Its Genesis « P. 104 Eng. Trans by Elsa M. Sinclair. the university of Chicago Press 1963 .

(١٨) هذا هو تقريباً انراى الذى تعرضه الكتب العربية عن حالة الطبيعة ، وهو للأسف رأى جورج سباين أيضاً انظر كتابه السالف الذكر .

السياسية قد أدركوا بوضوح كامل ان « حالة الطبيعة » ليست مرحلة تاريخية • غان س • ب ماكفرسون C. B. Macpherson كان أتوى من تصدى لتفنيد فكرة المرحلة التاريخية هذه وبيان بطلانها • يقول : في الفصول الثلاثة التي تكون نظرية هوبز السياسية ، خطوة تسبق مباشرة البرهنة على حاجة البشر الى السلطة القادرة على بث الرعب في قلوب الأفراد ، وهذه الخطوة هي ما يسميه هوبز « بحالة الطبيعة » • وهي وصف للحالة التي لا بد أن يسلك الناس على أساسها ويتصرفون تبعاً لها ، ما لم تكن هناك سلطة تلزمهم بالقانون أو العقد^(١٩) • وهوبز عندما يصف طبيعة الناس وما يملكهم من رغبة واشتهاء • • الخ فإنه يصف الطريقة التي لا بد أن يسلكوا بناء عليها ، لو أزلنا التزامهم بالعقد • وهذا السلوك ، كما نقول ، لا بد أن يكون صراعاً يقوم به كل انسان نحو كل انسان آخر ، صراع من أجل المحافظة على نفسه والسيطرة على الآخرين : انها « حرب الكل ضد الكل *Belium* *Omnium Contra Omnes* » • غير أن هذه الحالة عند هوبز افتراض منطقي وليست رافعة تاريخية ، انها استنتاج عقلي يقوم به فباسرفنا من الانفعالات *Passion*^(٢٠) • انها اجابة عن السؤال الذي طرحه هوبز في التئين : « ما هي طريقة الحياة التي يد أن توجد اذا لم تكن هناك قوة عامة قادرة على بث الرعب في قلوب الناس » !^(٢١) • وكانت الاجابة سوف نصل الى حالة الحرب ، سوف يتحول كل انسان الى ذئب نحو أخيه الانسان *Homo Homini Lupus* » • غير أن هوبز لم يقل ان السنيادة الناقصة قد خلقت اتفاقاً بين الناس الذين كانوا بالفعل من قبل في تلك الحالة التي نسميها بحالة الطبيعة ، بل انه يذهب على العكس ، الى أن حالة الطبيعة لم تنتشر قط في جميع أنحاء العالم

(19) C. B. Macpherson : op. cit. p. 19.

(20) C. B. Macpherson : The Political Theory of Possessive Individualism p. 20.

(21) Thomas Hobbes : Leviathan, p. 144.

(رغم اعتقاده أن هناك حالات قريبة منها توجد بين الشعوب البدائية فى أماكن كثيرة من العالم لا سيما أمريكا) (٢٢) • وهو واضح فى قوله ان معظم الدول ذات السيادة الموجودة الآن لم تنشأ من الصدام بل من الغزو والفتح ، كما أنه لم يقل ان السيادة التامة والكاملة فى الدول لا تقوم لها قائمة الا باتفاق الناس الذين كانوا فى حالة الطبيعة بالفعل • ولم يقل انه يكتب بغرض اقناع الناس الذين يعيشون الآن فى دولة نافصة السيادة بأنهم ينبغى عليهم الاعتراف الكامل بسيادة الدولة أو الالتزام بها ، بل ان كل ما أراد هوبز أن يقوله هو أنه : لكى تكون لديك دولة كاملة السيادة ، فان الناس لابد أن يسلكوا كما لو كانوا قد خرجوا من حالة الطبيعة بالاتفاق • • (٢٣) •

١١ — حالة الطبيعة ، إذن ، هى افتراض منطقى ، غير أن القارىء ندر يستنتج من هذه المقدمة فكرة خاطئة أخرى فيقول : انه اذا لم يكن هوبز يتحدث عن مرحلة تاريخية مر بها الانسان فى الماضى ، فلا بد أنه يقصد الحديث عن المجتمعات البدائية الحالية ، أعنى أن ينزع من الناس جميع الخصائص التى اكتسبوها على مدار التاريخ بحيث يكون هناك أناس فى « حالة الطبيعة » « فى مقابل أناس فى حالة التمدن » • وتلك أيضاً فكرة خاطئة • ذلك لأن حالة الطبيعة عند هوبز هى شرط منطقى يسبق منطقياً إقامة المجتمع المدنى الكامل ، أعنى المجتمع ذا السيادة الكاملة ، وما استنبطه هوبز من حالة الطبيعة هو حاجة الناس الى الاعتراف بالدولة ذات السيادة التامة بدلا من الدولة ذات السيادة الناقصة الموجودة لديهم الآن • ومن ثم استطاع أن يفهم الطبيعة التى اكتسبها الناس خلال التاريخ أعنى الانفعالات والعواطف التى شكلتها الحياة الاجتماعية عن التاريخ ، وعلى نحو ما نراه فى المجتمعات المدنية الموجودة الآن ، لكن يقوم بعد ذلك باستنباطاته من حالة الطبيعة • وهكذا وصل

(22) Ibid .

(23) C. B. Macpherson : The Political Theory., p. 21.

هوبز الى وصف حالة الطبيعة بأنها تلك الحالة التى يسير عليها الناس فى المجتمعات المتمدنية وعلى نحو ما هم عليه الآن وبما لهم من رغبات — اذا أزلنا القانون ، وحذفنا التشريعات ، أو أسقطنا النعاقد (بل حتى الالتزام الحالى الذى يبدو ناقصاً) ومعنى ذلك أن هوبز ، فى رأى ماكفرسون ، طرح القانون جانباً لكى يصل الى حالة الطبيعة كما وصفها ، لكنه لم يطرح السلوك المكتسب اجتماعياً ولا رغبات الناس^(٢٤) .

١٢ — ونحن لا نريد أن نسير مع « ماكفرسون » الى نهاية تحليله ، ذلك لأنه « يوظف » الفكرة التى تقول ان حالة الطبيعة افتراض منطقى بوصفها تحليلاً لطبيعة الناس اذا ما جردنا عنهم التشريعات والقوانين الاجتماعية تجريداً كاملاً — فيذهب الى أن هذا التحليل سرعان ما يصبح تحليلاً للناس على نحو ما نجدهم فى العلاقات الاجتماعية القائمة — وأنه لابد أن تكون هناك افتراضات اجتماعية معينة ، لكى نستطيع أن نقرر أن الناس يبحثون عن المزيد من القوة والسيطرة على الآخرين ، ومن ثم لاقامة السيادة الضرورية الكاملة .. »^(٢٥) . وينتهى « ماكفرسون » الى أن الافتراضات الاجتماعية الضرورية لا تصلح الا لنوع معين من المجتمع فحسب ، هو طبعا مجتمع التملك والاعتناء Possessive Society وهو ضرب من المجتمع الرأسمالى ، أو 'برجوازي' الذى تحدث عنه ماركس^(٢٦) . وهكذا يتضح المنظور الماركسى الذى ينظر منه « ماكفرسون » الى الفلسفة السياسية عند هوبز وكيف، يذهب الى أن فيلسوفنا كان يحل « المجتمع البرجوازي » القائم فى عصره !

١٣ — حالة الطبيعة افتراض منطقى يقدمه هوبز فى بناء فلسفته

(24) Ibid, p. 22.

(25) Ibid .

(26) Ibid .

السياسية ، بنفس الطريقة التي اتبعتها في بناء مذهبه المادي . فهناك نراه يفترض أننا نحذف بذهننا ما هو قائم من موجودات العالم لنرى ماذا نجد بعد ذلك لو بقي انسان واحد ؟ وها هنا نفترض فناء العادات والعرف والتقاليد (وليس القانون والعهود وحدها كما يذهب ماكفرسون) ونظم الحكم ، والأسرة ، الخ فماذا نجد لو افترضنا بقاء بشر بغير هذه « التنشئة الاجتماعية » ؟ نجد الطبيعة الأولى للانسان ، وهي طبيعة حيوانية تماما ، وتلك هي ما يسميه هوبز بالحالة الطبيعية وهي نفسها التي سوف يصفها هيجل Hegel بقوله : « ان حالة الطبيعة يغلب عليها الظلم والجور والعنف وتسودها الدوافع الطبيعية التي لم تروض والأعمال والمشاعر اللا انسانية . ولا شك أن المجتمع والدولة يمارسان نوعا من الحد ، لكنه حد للغرائز الفجة وللانفعالات الوحشية وحدها ، كما أنه في مرحلة حضارية أرقى ، حد للأناية المتعمدة التي تتجلى في النزوات والأهواء .. » (٢٧) . ولعل هذا ما كان يقصده « ليون شتراوس Leo Strauss » عندما قال : « ومن هنا فان هوبز لا يتابع أرسطو وإنما يمهد الطريق لهيجل ويفتح الأبواب أمامه ، فكما أن حالة الطبيعة هي حالة لا عقلية natural عند هوبز فانها كذلك عند هيجل .. ، وكما أن هوبز يجعل الحاجة الى الدولة تنبثق من حالة الطبيعة ، فكذلك هيجل يجعل المعرفة المطلقة تنبثق من الوعي الطبيعي ، ولم يكن في نية واحد منهما أن يقيس النقص بمعيار يعلو عليه ، بل انه يجعل الناقص يلغى نفسه بحركته ذاتها .. وهذا معنى قول هوبز ان الانسان الذي يرغب في البقاء في حالة الطبيعة يناقض نفسه (٢٨) . فالخوف المتبادل الذي هو السمة المميزة لحالة الطبيعة

(٢٧) هيجل : محاضرات في فلسفة التاريخ الجزء الأول « انعتل في التاريخ » ترجمة د . امام عبد الفتاح امام ص ١٠٥ دار التنوير بيروت (العدد الأول من المكتبة الهيجلية) .

(28) Thomas Hobbes : De Cive p. 118 .

هو الذى يدفع الناس لالغاء هذه الحالة ..» (٣٩) .

١٤ — لكن أليس من الضرورى منطقياً ، مادامت الفوضى أو حالة الحرب طبيعية بالنسبة للانسان أن تكون جذورها الأولى كامنة فى الطبيعة البشرية ؟ ! ألم يصف هوبز « حالة الفوضى » وحالة الحرب بأنها « طبيعة للانسان » (٣٠) . فما الذى كان يعنيه بذلك ؟ ! هنا نصل الى فكرة الأنانية التى كثيراً ما أسىء فهمها لا سيما عندما تفسر تفسيراً أخلاقياً ، مع أن هوبز يستخدمها هنا على نحو يجردها تماماً من أى معنى أخلاقى . لكن لم كانت الطبيعة البشرية أنانية *Egoistic* الجواب هو : لأن الميل الطبيعى للذاتن الحى يحتتم عليه أن يحافظ على ذاته واتساقاً مع هذا المبدأ نجد الانسان فى حالة الطبيعة يرغب فى المحافظة على بقاءه ، وتدعيم وجوده ، ولا معنى للقول بأن عليه أن يمتنع عن مثل هذه الرغبة أو أن يكف عن هذا الميل ، لأن معنى ذلك أننا نطالبه بما هو مضاد لطبيعة وجوده ، بل ما يقضى على هذا الوجود نفسه ، وذلك ضرب من الانتحار لا يقبله العقل . ان الدافع الأساسى هو الرغبة فى المحافظة على الذات ولا يمكن أن يكون لديه دافع ايجابى ومؤثر يمكن ان يعمل ضد هذه المحافظة على بقاءه : ان القاعدة الأساسية التى تكمن وراء كل سلوك هى أن الجسم الحى مدفوع بالغريزة للمحافظة على حيويته أو زيادتها . وبكلمة واحدة فان المحافظة على الذات هى المبدأ الفسيولوجى الكامن وراء كل سلوك ، والمحافظة على الذات معناها مجرد استمرار الوجود البيولوجى الفردى ، وما يؤدى الى هذه الغاية فهو خير وما يسفر عن الأثر المضاد

(29) Leo Strauss : The Political Philosophy of Hobbes p . 104 Eng. Trans . by Elsa M. Sinclair .

(30) T. Hobbes : Leviathan p. 310 and English Works Vol 3 p. 343 .

فهو شر .. « (٣١) . وهكذا نجد أن المحافظة على الذات وتدعيم بقاء المرء ووجوده هي المبدأ الأول الذي يشتق منه جميع المبادئ الأخرى وهي المسلمة الكبرى التي يبدأ منها هوبز . « فالغاية الأساسية للإنسان هي المحافظة على ذاته » (٣٢) . والمحافظة على الذات حق طبيعي .. « ولا أعنى بالحق شيئاً آخر سوى الحرية الممنوحة لكل إنسان في استخدام قدراته الطبيعية طبقاً للعقل السليم ، للمحافظة على حياته الخاصة ، وبالتالي حرّيته في أن يفعل أى شيء في تقديره أو يتصور عقله أنه أنسب الوسائل لهذه المحافظة .. « (٣٣) ومن ثم « فإن الأساس الذي يرتكز عليه الحق الطبيعي هو : لكل إنسان أن يبذل جهده لحماية حياته وصيانة أعضائه بكل ما أوتي من قوة .. « (٣٤) ويقول أيضاً : « ما دام لكل إنسان الحق في البقاء ، فلا بد أن يمنح أيضاً حق استخدام الوسائل لأن يفعل أى شيء بدونَه يفقد وجوده أولاً يمكنه البقاء .. « (٣٥) . ويقول هوبز أيضاً : « المحافظة على الذات هي مجمل حقوق الطبيعة .. « (٣٦) . « فمن حتماً أن ندافع عن أنفسنا بكافة الطرق ، وبشتى الوسائل الممكنة .. « (٣٧) . وليس ثمة قانون يجبر الإنسان على أن يتخلى عن المحافظة على حياته (٣٨) . وكل قوانين الطبيعة مشتقة من هذا القانون : المحافظة على الذات .. « (٣٩) .

(٣١) جورج سباين : « تطور انغكر السياسي » ، الكتاب الثالث ص ٦٢٨ ترجمة الدكتور راشد البراوى — دار المعارف بمصر .

(32) Thomas Hobbes : Leviathan , p. 143 and English works vol 3 p. 111 .

(33) Ibid : Leviathan p. 145 - 146 and E. W. vol 3 p. 116.

(34) Thomas Hobbes : The English Works vol. 4. p. 83.

(35) Thomas Hobbes : De cive p. 115, 116.

(36) T. Hobbes : The English Works Vol. 3 p. 117.

(37) T. Hobbes : Leviathan p. 146.

(38) Ibid, p. 271 and W . Vol. 3 p. 288.

(39) De Cive p. 128, and The English Works vol 2 p. 44.

١٥ — المصادرة الأساسية ، اذن ، هي المحافظة على الذات ، وأى رفض لها ليس سوى تناقض واضح ، انها مصادرة العقل الطبيعى ، ان صح التعبير ، وهى الشرع الضرورى الذى لا بد منه Sine qua non لاشباع أى رغبة ، ويستنبط هوبز من هذه المصادرة نتيجتها المنطقية وهى ما يسميه باسم الحق الطبيعى Jus Naturale أعنى أن لكل انسان الحق فى استخدام قوته للمحافظة على حياته : له الحق فى أن يعمل أى شىء ، وكل شىء ، لكى يدعم هذا البقاء وكل ما يساعده على المحافظة على ذاته فهو حق ولا حد له ، وفى حالة الطبيعة لكل انسان الحق فى عمل أى شىء ، وكل شىء .

١٦ — ومن المحافظة على الذات تنشأ رغبات أخرى ، اذ يتجه المرء نحو اللذة ، لأن اللذة هى ما يظهر فى الشعور على أنه ما يؤدى الى استمرار هذه الحياة والى تدعيم البقاء . وعكس ذلك يكون النفور الذى هو ابتعاد عن الألم الذى يؤذى الوجود ويضر بالبقاء ، انه ما يبدو فى الذهن على أنه يفضى الى الموت . وهكذا يذهب هوبز الى أن رغبة الانسان فى تدعيم وجوده ومواصلة البقاء يؤدى به أولاً الى كل ما هو لاذ باعتبار مظهر من مظاهر استمرار الحياة ، وتدعيم البقاء ، ثم يؤدى ثانياً الى العمل على تخزين اللذات للمستقبل ، مادام ذلك « التخزين » يعنى استمراراً للحياة فى المستقبل . لكن كيف يمكن أن يحدث ذلك ؟ أعنى كيف يمكن للانسان أن يختزن لذات للمستقبل ؟ . ؟ الجواب هو أن ذلك يمكن أن يتم بحصوله على القوة ، لأن القوة هى وسيلة أساسية لاشباع رغباتنا . ولذلك فمن الطبيعى أن يرغب كل انسان فى القوة والمزيد من القوة : « انى لأعتقد أن هناك ميلاً عاماً لدى البشر جميعاً ، وهو تعبير عن الرغبة الدائمة التى لا تستقر نحو الحصول على القوة بعد القوة ، وهى رغبة لا تهدأ ولا تتوقف الا بالموت . وليس السبب فى هذا الميل دائماً هو أن الانسان أميل فى قدر من السرور أكثر مما وصل اليه ، أو أنه لا يمكن

أن يقنع بسلطة أكثر اعتدالا ، بل لأنه لا يستطيع ضمان ما يملكه الآن من القوة ، ووسائل المعيشة الطيبة إلا بالاستحواذ على المزيد منها وهذا هو السبب في أن الملوك أصحاب القوة العظيمة يبذلون جهودهم لتأديدها في أوطانهم عن طريق القوانين والتشريعات المختلفة أو خارج أوطانهم عن طريق الغزو والحرب • وعندما يتم لهم ذلك تظهر رغبة جديدة في الشهرة عن طريق غزو جديد عند البعض أو الراحة واللذة الحسية عند الآخرين «^(٤٠) • فالرغبة في الأمن ، والمحافظة على الذات وتدعيم وجودها ، وهى الحاجة الأساسية التى نستشعرها الطبيعة انبشرية لا يمكن فصلها عن الرغبة فى القوة أعنى الوسيلة الحالية للحصول على الطيبات المستقبلية الظاهرة لأن كل درجة من الأمن تتطلب مزيدا من ضمان توفيرها^(٤١) •

١٧ — السعى للحصول على القوة يعبر عن رغبة دائمة لا تهدأ عند البشر ، وهى رغبة مرتبطة بالمحافظة على الذات وتدعيم الوجود ، لأن القوة تعنى اشباع رغباتنا ، والمزيد من القوة يعنى المزيد من الاتساع • • وهكذا دوما • ولو أن انسانا حصل على قدر هائل من القوة بحيث لا يستطيع أحد مقاومته ، فانه سوف يشبع جميع رغباته أيا كان نوعها ، وسوف يصبح فضلا عن ذلك سيدا للجميع • وهل هناك موجود يمكن أن يتخلف بهذه القوة الهائلة • • ؟ ! نعم هو الله عند هوبز القادر على كل شيء ، والذي لابد أن يدين له جميع البشر بالولاء والطاعة ، لا لأنه خالقهم ، ولا لأنه غفور رحيم ، بل لأنه « قادر على كل شيء » فهو القاهر فوق عباده ، لا يمكن لبشر مقاومته ، وبالتالي فان له حق السيادة المطلقة على جميع العباد • يقول هوبز : « ان جميع البشر يعلنون ولاءهم : على نحو طبيعى ، لأولئك الذين لا يمكن مقاومة

(40) Thomas Hobbes : Leviathan p. 173 (Fontana Editiol) and E. W. Vol 3p. 85 - 6.

(٤١) جورج سباين « تطور افكر انسياسى » الكتاب اثناث ص ٦٢٨

قوتهم ، والسبب هو سمو قوتهم وتفوقها • وبالتالي فمن هذه القوة يسيطر الملك على الناس ، ويكون لله القادر على كل شيء حق ابتلاء الناس وفق مشيئته • وهذا الحق لا يرجع اليه بوصفه خالقا • بل بوصفه قادرا على كل شيء ، انه يرجع الى قوته اللامتناهية • • « (٤٢) • واذا كان هناك معترض فليتقدم ويعترض • وكل من يستطيع ان يقاوم فليقاوم حتى يعلم انه ينطح السخر • وان عليه فى النهاية • ان يستسلم !

١٨ — على هذا النحو ينشأ الصراع فتلك هى الجذور الأولى لمنشأ الصراع ، كل فرد يريد أن يحافظ على ذاته • وان يدعم وجوده • والمحافضة على الذات تعنى اشباع الرغبات • واشباع الرغبات يتطلب البحث عن أسباب القوة واكتسابها • ثم اكتساب القوة اثر القوة • واختزانها للمستقبل بقدر المستطاع • واذا ما اشتد هذا الصراع ، انه لابد أن يتحول الى حرب • وهكذا تنتشب الحرب • لكن حرب من ؟ حرب الكل ضد الكل ، فكل انسان يحارح ويقاتل كل انسان آخر • وكل فرد يريد أن يحصل على مزيد من القوة • وان يفرض سيطرته على كل فرد آخر • وحيث انه لا يوجد قانون ولا مجتمع ولا عرف (وفقا للافتراض نفسه) فان ذلك يعنى أن من حق كل فرد أن يحصل على ما يستطيع وأن يدعم وجوده بشتى السبل المتاحة أمامه • وليس فى ذلك « خطأ » ، لأنه لا خطأ ولا صواب بعد ، لم يظهر بعد ما يوجب على الفرد أن يلتزم بشيء أو أن يكبح من أهوائه أى أن يحد من رغباته • وتلك هى الحال التى يسميها هوبز « بحالة الطبيعة » التى يتحول فيها كل انسان الى ذئب بالنسبة لغيره من البشر • يتربص به الدوائر فاذا سنحت له الفرصة أجهز عليه • فهى حرب لا هوادة فيها ولا رحمة • كل فرد يريد لنفسه كل شيء • وكل فرد يرغب فى تملك كل شيء على

(42) Thomas Hobbes : Leviathan p. 312 (Fontana) and the English Works, Vol. 3p. 346.

حساب الآخرين : « وقد يعجب البعض ممن لم يحسن النظر الى الأمور ، حين يرانا نقرر أن الطبيعة قد باعدت بين الناس على هذا النحو ، أو أنها قد جعلتهم يميلون الى الاعتداء بعضهم على بعض ، أو التحرش بعضهم ببعض وهو لهذا السبب قد لا يثق في الاستنتاج الذي قمت به من الانفعالات • وربما رغب في أن يتأكد بنفسه من التجربة : دعه اذن يتأمل نفسه ، ويلاحظ سلوكه ، ألا يحدث ، عندما يقوم برحلة أن يسلمح نفسه ، ويدقق جيداً في رفاق الطريق ، وإذا ما أسلم عينيه للنوم ألا يغلق أبوابه ؟ وإذا ما استقر في منزله يغلق خزائنه ، وهو يفعل ذلك كله مع علمه بأن هناك قوانين تحميه وحراساً عموميين مدججين بالسلاح مهتهم الانتقام من كل من يريد أن يلحق به اذى • فما هي الفكرة التي كونها في ذهنه عن أقرانه من المواطنين عندما أغلق أبوابه • • ؟ وما هي الفكرة التي كونها عن أطفاله وخدمه عندما أغلق خزائن بيته ؟ ألا ينهم هو البشرية بأفعاله تلك وسلوكه هذا على نحو ما فعلت أنا عن طريق الكلمات ؟ ! » (٤٣) • وان كان هوبز يضيف ، في الحال ، أن ذلك لا يعنى أن الانسان شرير بطبعه « لكن لا أحد منا (لا أنا ولا هو) اهتم طبيعة الانسان ، فرغبات الانسان وعواطفه وانفعالاته ليست في ذاتها خطيئة ، وكذلك لا تعد الأفعال الصادرة عن تلك الأهواء بمثابة آثام ، اللهم الا اذا ظهر القانون الذي يحرمها • • » (٤٤) •

١٩ — غير أن هوبز لا يفوته أن ينبهنا الى أن هذه الحرب قد تكون خفية مستترة ، وبعبارة أخرى فانه يقول : انه لا يتصور هذه الحالة على أنها حال من العنف العلنى الدائم ، لأنه كما هي الحال في الظواهر الجوية في الطبيعة ، فان طبيعة الجو الرديء لا تتمثل في نزول المطر مرة أو مرتين • بل في استمرار اكفهار الجو لعدة أيام

(43) Thomas Hobbes, Leviathan, p. 144.

(44) Ibid .

متواليات بحيث ينذر بحالة الطقس بحسبة عامة وهطول الأمطار عدة أيام متتالية ، فتدلك الحال هي طبيعة الحرب : فهي لا تنحصر في قيام معركة فعلية ولا تعتمد على وجود قتال علني حالي ، وإنما قد تعنى أيضا الاستعداد للقتال ، انها تتمثل في روح العداء التي تقضى على حد ثقة في امان قيام حالة سلمية والميل الى الحرب في جميع الأوقات التي لا يكون فيها العجز (أعنى السلام والاستقرار) مضمونا • أما كل ما عدا ذلك ، فهو في صميمه ضرب من السلم (٢٥) •

ثالثا - مصادر الصراع :

٢٠ - الصراع قائم ، اذن ، والحرب تدور رحاها بين كل انسان وكل انسان آخر في حاله الطبيعية ، سواء أكانت الحرب معلنة صريحة أم مستترة خفية ، أعنى سواء أكانت فعلية أم استعدادا للقتال ، لكن هن هناك مصادر يمكن أن تجعل الصراع أكثر حدة ؟ ! ما هي العوامل التي تغذى هذا القتال وتجعله عنيفا ؟ ! هناك مجموعة من المصادر التي تزيد من عنف الصراع وشدته يمكن أن نسوق عنها كلمة موجزة على النحو التالي :

(أ) المصدر الأول - المساواة في القدرة Equality of Ability :
إذا كان هوبز يذهب الى أن طبيعة الانسان مؤلفة ، كما سبق أن ذكرنا ، من مجموع قواه وقدراته الطبيعية : كالقدرة على الغذاء والحركة ، والتناسل والحس ، والتخيل والتعقل • الخ فان هذه القدرات تنقسم تبعاً لجانبى الانسان الرئيسيين الى نوعين : قدرات خاصة بالجسد ، وقدرات خاصة بالذهن (٢٦) • وقد سبق أن عرضنا لها من قبل بشيء من التفصيل • وما نود الآن أن نقوله هو أن هوبز يخبرنا : « أن الناس متساوون بالطبيعة فيما بينهم ، أما اللامساواة

(45) Thomas Hobbes : Leviathan p. 143 Fontana Edition.

(46) Thomas Hobbes : The English Works Vol. 4. p. 1.

التي نعرفها الآن فقد نشأت من القانون المدني . . » (٤٧) لقد كان ديكرت يقول ان العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس . « أما هوبز فانه يذهب الى أن الطبيعة قد جعلت البشر متساويين من حيث قدراتهم الجسدية والذهنية ، لدرجة أنك قد تجد أحيانا رجلا أقوى في قدراته البدنية ، بوضوح ، عن غيره ، أو تجد شخصاً أعلى في درجة الذكاء من أشخاص آخرين . لكنك اذا وضعت في الحسبان القدرتين معا : الجسدية والذهنية لما وجدت الفارق كبيراً على نحو ما يبدو لأول وهلة ، حتى أنه ليصعب أن تجد رجلا يفاخر بميزة خاصة به هو وحده ، دون أن تجد آخر يفاخر بميزة أخرى تقابلها . فاذا ما نظرت الى القوة البدنية لوجدت أن الأضعف جسمياً في مقدوره أن يقتل الأقوى : اما باستخدام الحيلة أو بالتحالف مع آخرين مهددين بنفس الخطر الذي يتهدهده » (٤٨) .

٢١ — وهكذا تعد المساواة بين البشر سواء في القدرات البدنية أو العقلية من أعظم مصادر الصراع بينهم (٤٩) . أو هي على وجه التحديد المصدر الأول للتزاع المستمر بين الناس ، ذلك لأنه يستحيل عليك أن تجد من الناس في حالة الطبيعة من يستطيع أن يحسم الصراع ، أنى من لديه « القدرة الكبرى » ، أو القوة حتى لتبلغ من الضخامة أن يحصل لنفسه على مجموعة أكبر من القوى حتى لتبلغ من الضخامة حداً يستطيع معه أن يسود الآخرين ، وأن يخضعهم لأمرته ، لأن الناس متساوون كما قلنا في قدراتهم ، ومن لديه نقص هنا تعوضه قوة هناك ،

(47) Ibid, Vol 2 p. 7.

(48) Leviathan, p. 141 .

(٤٩) يقول هوبز في الفصل الأول من كتابه « الجسم السياسي De Corpore Politico » ان المساواة بين البشر كانت من اسباب الرئيسية لصراع بينهم وزيادة حذنه ، غلا أحد يستطيع تهما أن يدمر الآخر (قارن المجدد الرابع من مجموعة مؤلفاته الانجليزية ص ٨١ وما بعدها) .

وبالنألى فانهم متساوون فى قدرتهم على تحصيل القوة : ليس لأحد القدرة الكافية على ارغام الآخرين جميعاً أن يفعلوا ما يريد أو أن ينفذوا ارادته ، فالجميع متساوون فى القوة ، وبالتالي فالكل قادر على ممارسة حقه الطبيعى غير المحدود * « (٥٠) » . فيظل النزال سجلاً وتشتد حدته !

(ب) المصدر الثانى — المساواة فى الأمل Equality of Hope :

٢٢ — هذا المصدر الثانى نتيجة منطقية مترتبة على المصدر الأول فاذا كان الناس متساوين ، بصفة عامة ، فى قدراتهم البدنية والذهنية فلا أحد أقوى من غيره ، فى الجانبين معا ، بحيث يستطيع اخضاع الآخرين ، « غانه من هذه المساواة ذاتها تنشأ مساواة أخرى هى المساواة فى الأمل فى بلوغ أهدافنا ، ومن ثم فلو رغب شخصان فى شىء واحد ، وكان من غير الممكن أن يحصل عليه معا فانهما يتحولان الى عدوين لدودين * « (٥١) » .

٢٣ — مادام الناس متساوين فى قدراتهم فسوف يحدوهم الأمل فى الوصول الى ما يشتهون ، وكيف يتسرب اليأس الى نفوسهم وهم يشعرون أنهم قادرون على بلوغ أهدافهم ؟ كيف يدب اليأس الى الضعيف بدنيا ان كان يعرف أنه قوى فى جوانب أخرى ، وأنه يستطيع أن يستخدم المكر والحيلة ويعمل ذكاءه فى اختراع طرق جديدة تمكنه من الانتصار فى المعركة ؟ كيف يمكن له أن يستسلم مادام الأمل قائماً فى الوصول الى غايته ؟ ويعرف هوبز الأمل بأنه الرغبة فى الحصول على شىء ما على أن يصاحب هذه الرغبة الاعتقاد بإمكان بلوغ الهدف وحصول المرء على ما يريد (٥٢) * ويقول أيضاً : ان الأمل

(50) D.D. Raphael : Hobbes : Morals and Politics p. 31
George Allen and Unwin, London 77.

(51) Thomas Hobbes : Leviathan p. 142.

(52) Ibid p. 91 — and English Works Vol 3 . p. 43.

هو توقع الحصول على خير ما^(٥٣) ، كما أن الخوف هو توقع نزول شر ما ، ومادام هناك مبرر يجعلنى أوقع الشر فإن الاثنين يتناوبان على ذهنى . فان كانت مبررات توقع الخير أعظم من مبررات الشر فان الانفعال كله والعاطفة كلها تتحول الى أمل . . «^(٥٤) . ومادام الناس متساوين فى القدرات الطبيعية فان ذلك يعنى أنه سيكون لكل منهم مبررات متساوية مع الآخرين فى أن يأمل فى الحصول على الشيء الذى يرغب فيه ، له الحق فى أن يأمل فى تحقيق أغراضه . ومن هنا غانه يكافح الآخرين ويصارعهم بهمة ونشاط دون أن يتطرق اليأس الى قلبه ، لأن اليأس أو القنوط لا يعنى شيئاً آخر سوى انعدام ثقتنا فى أنفسنا تماماً مثلما أن الأمل هو الثقة فى أنفسنا . . «^(٥٥) . أعنى فيما نملحه من قدرات ومواهب ، وفيما نصنعه من وسائل وأسابيب لتحقيق أهدافنا وغاياتنا والوصول الى ما نريد .

(ج) المصدر الثالث — الأغراض المتضاربة In Compatible Objectives

٢٤ — كان المصدران السابقان يرتبطان بالذات البشرية ارتباطاً مباشراً فهما يتعلقان بقدراتها وامكانياتها ثم ما ينتج عن ذلك من أمل فى الحصول على ما نريد . أما هذا المصدر الثالث فانه يشير أكثر منهما ، الى موضوعات العالم الخارجى ، فالذات المتساوية فى الامكانيات والأمل مع غيرها من الذوات البشرية الأخرى ، تسعى الى غرض خارجى معين . وكثيراً ما تلتقى مجموعة من الذوات البشرية عند الاهتمام بموضوع واحد بعينه : فاذا كان هناك شخصان أو أكثر يريدان هذا الموضوع بالذات فلا بد أن ينشب الصراع العنيف بينهم للحصول عليه ، وكأن هوبز هنا يستبق ما سوف يقوله جان بول سارتر حول ما يسميه

(٥٣) قارن ايضا تعريفه للأمل الذى ستناه فى الفصل السابق

فقرة رقم ٨ .

(54) Thomas Hobbes The English Works, Vol. 4 p. 44 .

(55) Ibid, Vol . 3 p. 43 and Leviathan p. 91.

باسم « الندرة La rarete » التى تتسبب فى صراع عنيف بين البشر عرضه بالتفصيل فى كتابه الضخم « نقد العقل الجدلى » (٥٦) .
فالصراع حول « موضوع واحد » بعينه أو بسببه يجعل القتال أكثر حدة .
يقول هوبز : « العلة الأكثر شيوعا لرغبة الناس فى إيذاء بعضهم بعضاً تنشأ عن أن كثيرين منهم يرغبون فى الشئ نفسه ، وفى نفس الوقت ، فلاهم قادرون على الاستمتاع به ، وهم جميع ، أعنى الاستمتاع المشترك ، ولا هم قادرون على اقتسامه فيما بينهم . وها هنا يبرز سؤال هام : من منهم هو الأقوى ؟ ! تلك مسألة لا يحسمها سوى السيف » (٥٧) .

٢٥ — وقد يتساءل القارئ : ألسنا نجد هوبز هنا مبالغاً ، ان لم يكن مدافعاً عن قضية ظاهرة البطلان . ؟ ألسنا نجد كثيراً من الناس يتنازعون حول هذا الشئ أو ذاك ، ثم سرعان ما يتم الصلح بينهم بغير عنف يحسمه السيف ، بان يتنازل بعضهم لبعض بمحض ارادتهم وعن طيب خاطر ، وعندها ينتهى كل شئ ؟ ! بمعنى آخر أليس هناك ما نسميه « بالأريحية » أو « العيرية » التى تجعلنى أتنازل للآخر عن شئ موضع نزاع دون أن يحصل الأمر الى الاحتكام الى حد السيف ؟ ! الحق أن هذه الاسئلة مردود عليها من زاويتين :

الأولى : أننا نتحدث هنا عن حالة الطبيعة التى تخضع لمبدأ أساسى هو المحافظة على الذات ، وتدعيم وجودها ، ومن ثم فإن الانفعالات والعواطف السائدة هى الأنانية وحب الذات ويكون المحرك والدافع إليها هو غريزة البقاء وحدها وبمعنى آخر (وهذا هو الوجه الثانى من العملة) فإن الفضائل الاجتماعية كالغيرة والأريحية ، والمحبة والاحسان . . الخ لا تظهر الا فى مجتمع ، فالحياة الاجتماعية والمجتمع

(٥٦) قارن « تطور الجدل بعد هيجل » الكتاب الثالث : « جدل الانسان » تأليف د . امام عبد الفتاح امام .
(57) Thomas Hobbes : The English Works, Vol. 2, p. 8.

المستقر المنظم هي شروط ضرورية لظهور الغيرية ، والأريحية •• الخ •
والحق أن هوبز لا ينكر وجود هذه الفضائل بل اننا نراه ، على
العكس ، يعرف الأريحية ، والارادة الخيرة « كما سبق أن ذكرنا بأنها
« الرغبة في خير الآخرين •• » (٥٨) •

والزاوية الثانية : أننا قد نفسر ، خطأ ، الرغبة التي يتحدث عنها
هوبز بأنها الرغبة في الحصول على أشياء مادية فحسب ، وبالتالي
بأنها الرغبة في امتلاك أغراض مادية ، وهذا غير صحيح • وربما كان
هوبز هنا حقيق ببعض اللزوم فلا شك أنه السبب في هذا اللبس
وذلك لاستخدامه لغة مبسطة انى درجة الاسراف في التبسيط اللغوى •
وان كان ذلك الخطأ لا يؤثر بالطبع في حجة هوبز العامة لأن النقطة
الهامة هنا هي القول بأن اختلاف أو تعارض الأغراض هو السبب في
النزاع بين الناس ، فقد أرغب أنا وأنت في الشيء نفسه ، ولا يكون
من الممكن أن نحصل عليه معا ، عندئذ يصبح النزاع أو الشجار بيننا
ممكنا بل أن يتحول الى صراع وقبال هو احتمال قائم (٥٩) •

٢٦ - اشباع الرغبات عند هوبز لا يعنى الرغبات المادية وحدها ،
كما أنه لا يعنى الحصول على أشياء مادية فحسب ، بل ان هناك
أغراضاً « معنوية » أو « روحية » ، ان صح التعبير ، يسعى الانسان
للوصول اليها ايضاً ، فالتنازل للآخر عن نىء مادي موضع نزاع قد
يكون ممكنا لا سيما عندما نعرف أن ذلك يؤدي الى الحصول على مكانة
في المجتمع أو الحصول على درجة من درجات السلم الاجتماعى ،
وقد يتخون التطلع والشوق اليها واقعا لا يقل قوة في تفسير سلوك

(58) Thomas Hobbes : Leviathan p. 92 Fontana Edition
and The English Works Vol. 3 p.

: (59) F. S. Mc Neilly : The Anatomy of Leviathan p. 161,
London 1968 Macmillan.

الانسان عن اشباع الرغبات المادية : بل قد تكون « المتعة الروحية ،
فى دراسة موضوع ما » ، أو الوصول الى منصب رفيع أو مكانة
اجتماعية سامية ، أو شهرة عريضة ، أو سمعة طيبة .. هى الهدف
الذى أسعى للترغصون اليه وتحقيقه .. ومن ثم يكون مصدراً للصراع
الذى قد لا يقل حدة عن الصراع من أجل الاشباع المادى ! •

٢٧ — قبل أن نترك هذا المصدر الثالث من مصادر الصراع
البشرى لابد أن نشير الى أن فكرة هوبز عن هذا المصدر ، والمصادر
التالية التى سوف نتحدث عنها بعد قليل ، تثير قدراً كبيراً من الحيرة
والارتباك لمن يطالعها عن كثب وبشيء من الدقة • كيف يمكن أن يكون
هناك صراع حول أغراض متضاربة « غير مادية » فى حالة الطبيعة .. ؟
كيف يمكن أن نقول ان « المنافسة » و « انعدام الثقة » ، و « القتل
الى المجد » هى عوامل تعذى الصراع ويزيده حدة فى حالة الطبيعة ؟ :
« ان هذه العوامل لا تحدد خصائص حالة الطبيعة البدائية فحسب ،
بل هى عوامل فى المجتمع المدنى الحالى ويمكن أن تقلب المجتمع وتحيله
الى حالة من الطبيعة الهمجية ما لم تكن هناك قوة عامة قادرة على
فرض القانون والنظام • ان التنافس ، وانعدام الثقة والقتل الى
المجد هى استعدادات طبيعية عند الناس فى المجتمع المدنى ، وكلمة
« طبيعية » هنا لا تعنى عند هوبز ، ما هو مصاد لها هو مدنى أو عكس
ما هو اجتماعى ، بل ان الفصل الذى يتحدث فيه عن الحالة الطبيعية
للبشر فى كتابه « القنين » انما يصف فيه الاستعدادات الموجودة حالياً
عند الناس للانتقال الى الحالة البدائية ، فالحالة الطبيعية للبشر هى
حالة موجودة فى أعماق الناس حتى الآن ، وهى ليست معزولة عنهم
فى مكان ناء أو زمان قاص ، وربما كان من الأفضل أن نستخدم تعبير
الحالة الطبيعية للجنس البشرى ، عن تعبير حالة الطبيعة ، لأن التعبير

الأول يمثل تلك الحالة على نحو ما هي عليه فى أعماق الناس أنفسهم ..» (٦٠) .

(د) المصدر الرابع - المنافسة Competition :

٢٨ - سبق أن أشرنا الى أن هوبز يذهب الى أن هناك مساواة فى القدرات الطبيعية للبشر ، بدنية وذهنية ، وبالتالي فإن الفرد ، لا سيما فى حالة الطبيعة لا يستطيع أن يعتمد على قدراته الخاصة أو امكاناته الذاتية فى بث الرعب فى نفوس الآخرين أو فى انتزاع العداوة من نفوسهم ، صحيح أننى قد أخاف منك ، لكن خوفى هذا لن يثبط همتى ، فقد تمنعنى قوتك البدنية البارزة من المغامرة والدخول معك فى حراع علنى ظاهر أو نزاع صريح مكشوف ، لكنك تخطئ عندما تركز الى ذلك ، لأن الفطنة ، والحذر ، والتبصر موجودة على قدم المساواة عند جميع الناس ، فقد سبق أن ذكرنا أن هناك : « مساواة عظيمة بين البشر » ، ومن تم فإننى سوف ألجأ الى وسائل الخاصة لمواجهة قوتك البدنية ، وقد أرتب الأمور بطريقة تجعلك تقدم على منازلتى ! فالناس جميعاً قادرون على مواجهة المواقف المختلفة بحكمة وتبصر يحافظون بواسطتها على بقائهم ويدعمون وجودهم . صحيح أن بعض الأفراد يلجأون الى الخيلاء الكاذب ، والغرور الفارغ عندما يظن الواحد منهم أنه قد أوتى الحكمة كلها ، وأن غيره لم يصل بعد الى مثل درجته ولا الى براعته (٦١) . لكن اذا كانت تلك هى طبيعة البشر ، فإنه بالغا ما بلغ اعترافهم بذكاء الآخرين أو علمهم ونصائحهم ، فإنه يصعب

(60) C. B. Macpherson : The Political Theory of Possessive Individualism . p. 25.

(٦١) لاحظ أن من مهام « التئين » كما ورد فى سفر أيوب أن يقهر أصحاب الخيلاء الكاذب والغرور الفارغ فهو « ليس له فى الأرض نظير يشرف على كل متعال وهو ملك على أبناء الكبرياء » ! ومعنى ذلك ان أصحاب الخيلاء الكاذب ، والمغرورين . الخ لن يقهرهم سوى الدولة .

عليهم أن يؤمنوا بأن هناك من يضاهيهم علماً أو يماثلهم ذكاء لأنهم يرون ذكاءهم قريباً منهم جداً في حين أنهم ينظرون الى ذكاء الآخرين من مسافة بعيدة جداً^(٦٢) .

٢٩ — لا يجوز ، اذن ، أن نجعل الكبرياء الزائف أو الغرور الداذب يحجب عنا قدرات الآخرين أو يمنعنا من رؤيته امكانياتهم الخفية ، وبالتالي ينبغي ألا نركن الى خوف الآخرين من قوانا ، فلو تضاربت أغراضنا ، فاننا نكون في حالة عدا وخصومة فعلية ، واذا كان خوف الآخرين منا يمنع ظهور هذه العداوة فانه لا يستطيع أبدا أن يستأصلها . ومعنى ذلك أن العداوة قد تظل مستترة خافية ، كالنار تحت الرماد ! ولقد كان هوبز حريصا على أن يفسر ، كما سبق أن رأينا ، إلى أن الحرب لا تعنى بالضرورة الحرب الفعلية المعلنة ، والعداء لا يستلزم بالضرورة أن يخون سافراً ، « الحرب ليست بالضرورة حالة من العنف المستمر » ، بل قد تعتمد على « الاستعدادات للحرب » قد تحون خراية صامتة وتحفزا للقبان عندما تسنح الفرصة !

واذا ما انتقلنا الى المجتمعات المتدينة ، وجدنا حالة الاستعداد هذه قائمة بالفعل ، اعنى حالة الحرب الخفية — موجودة فعلا ، لكن هناك اعتبارات أخلاقية كثيرة قد تمنع ظهورها أعنى أنها قد تعمل على كبت أعمال العنف عند الناس . لكننا ينبغي ألا نثق في هذه الاعتبارات الأخلاقية ، في رأى ماكنيللي S. Meneilly ولا تعتقد عليها لأن مختلف الناس لديهم كثرة من الأفكار الأخلاقية المختلفة ولن تجد مجرماً أشد عنثاً ، أو أكثر خطورة من « الرجل الغيرى » الذى يحمل في يده قنبلة^(٦٣) .

(62) Thomas Hobbes : Leviathan, P 141 - and The English English Works Vol. 3. p. 110.

(63) F. S. Meneilly The Anatomy of Leviathan p. 162 (Macmillon 1968) .

٣٠ — ويذهب هوبز الى أن المنافسة هي أحد العوامل الرئيسية التي تؤدي الى الصراع والشجار والتزاع بين الناس^(٦٤) . لكن ما الذي يمكن أن يتنافس عليه الناس ؟ هناك أشياء كثيرة يمكن أن تكون موضع تنافس بينهم ، فهم قد يتنافسون على الثروة ، أو الوصول الى المناصب الرفيعة أو غيرها من القوى ، ويؤدي ذلك الى نزاع وشجار عنيف في البداية ثم يتحول الى عدااء وحرب وقتال ، ذلك لأن الطريق الذي يسلكه المنافس هو طريق القضاء على خصمه : بقتله أو قهره أو اخضاعه ، أو العمل على أن يحل محله ، بالاستئصال أو الطرد . وهذا طبعاً نزاع مع الأحياء ، أما الأموات ، فهناك تنافس على مديحهم : ان الناس يتنازعون مع الأحياء لا مع الأموات ، ولهذا تراهم يجلون القدماء ويتنافسون في الثناء عليهم .. »^(٦٥) .

(ه) المصدر الخامس — المجد : Glory

٣١ — يذهب هوبز الى أن التطلع الى المجد ، كالتنافس ، يمكن أن يعدّ محرراً رئيسياً للصراع بين الناس . ولعل هذا هو السبب في أن الناس لا يجد لذة في المحافظة على الصحة Company « فقد يشعرون بالحزن والاضيق ما أم تكن هناك قوة يخشاها الجميع كما يقول هوبز ، والسبب في رأيه أن كل واحد منهم ينتظر من رفيقه أن « يعطيه قيمة معينة ، أو يقدره حق قدره » ، وهذا « القدر » هو الدرجة التي يعطيها لنفسه ، فعلى نحو ما يقدر نفسه يريد من الآخرين أن يقدروه . ولما كانت هناك دلائل كثيرة تشير الى احتقاره ، أو الحط

(64) Thomas Hobbes : Leviathan, p. 143 and The English Works Vol. 3 . p. 112 .

(65) T. Hobbes : Leviathan, p. 173 and Eng. Works. Vol 3p. 112 .

من قدره ، فان من الطبيعى أن يحاول أن ينتزع من محتقره قيمة أعظم عن طريق الحاق الأذى بهم (٦٦) .

ان قيمة الانسان هي الثمن الذى يكون الآخرون على استعداد لدفعه لاستخدام قوته (٦٧) ، ومن ثم فان الاحتقار يشير الى أن الآخرين يعتبرون قوة انسان ما أدنى من قوتهم . لكنك لن تجد انساناً يعترف طواعيه بهذه الدونية ! اذ لابد له من أن يؤد نفسه وقدرته حتى يؤكد ذاته وحتى يقنع الآخرين بهذه القدرة . ومن هنا فليس أمامه سبيل آخر يمكن أن يسلكه فهو اما أن يتغلب على محتقره أو يعاني المزيد من الاحتقار ، وبالتالي المزيد من الانتهاك لوجوده والتهديد لأمنه (٦٨) .

٣٢ — هذه القيمة التى يريد كل منا ان ينتزعها من الآخرين (وكانها تذكرنا بجدل السيد والحب عند هيجل !) هي المصدر الخامس للصراع أو لشدته بمعنى أكثر دقة . وفى استطاعتك أن تسميها بالقطلع الى المجد أو الرفعة ، أو البحث عن مخانة « أو « انقلب » أو « الاعتزاز » وممارسة النوة — ويجرفها هوبز بأنها « الاستمتاع الناشئ من تخيل الانسان لقواه الخاصة ، أو قدراته الذاتية . » (٦٩) . غير أن هذا المجد لو أنه بنى على أساس خاطئ من تملق الآخرين ، أو زعمه الفرد

(٦٧) يوكتر ماكفرسون فى كتابه السالف الذكر تركيزاً ملحوظاً على عبارة هوبز هذه التى تقول « ان قيمة الانسان اى ما يساويه مثله مثل اى شئ آخر هي ثمنه » ، لكنه يتجاهل ما فى هذه العبارة من نفمة ساخرة متعمدة !

(68) David p. Gauthier : The Logic of Leviathan p. 16
Oxford 1969.

(69) Thomas Hobbes : Leviathan p. 91. and English Works
Vol. 3 . p. 45.

لنفسه ليستمتع بنتائج هذا الزعم فهذا هو « المجد الباطل » أو الزائف ، وهو يكثر في سن الشبَاب ، وتغذيه القصص والحكايات الخرافية وان كانت سن النضج تفوم ، في الأعم الأغلب ، بتصحيحه^(٧٠) . وهذا المجد الزائف على جانب خبير من الخطورة ، لأنه كلما زاد أو استمر في نموه أى أصبح عنيفا أدى الى ضرب من الغضب المجنون Rage Fury وهو عادة ما يسمى بالكبرياء أو الزهو Pride أو الغرور الذاتى Self - Conceit^(٧١) .

٢٣ — ولما كان الناس يريدون انتزاع الاحترام من الآخرين ، فانهم لذلك قد يلجأون الى انصراع الذى يتحول الى شجار ثم قتال بسبب أنهم لم يشعروا بالقدر الخافى من الاحترام الذى يرغبون فيه « ولهذا السبب فقد يقوم نزاع أو شجار لسبب ناه : كلمة أو ابتسامة أو رأى مخالف ، أو أى بادره أخرى تدل على الخط من قيمة الفرد ، على نحو مباشر ، بالنسبة لأشخاصهم ، أو غير مباشر بالنسبة لأقاربهم أو أصدقائهم أو أمتهم أو وظائفهم أو أسمائهم .. »^(٧٢) . وهكذا نجد الفرد يرغب في تأكيد ذاته لا فقط بالنسبة لمن أهانه ، بل أيضا بالنسبة لأى فرد آخر . من الناس من يسعى الى الحصول على القوة لا لغرض آخر سوى الاستمتاع بها . وعلى هذا النحو يكون التطلع الى المجد ذلك مصدرا من مصادر العنف^(٧٣) ..

(و) المصدر السادس — انعدام الثقة Diffidence :

٣٤ — عندما تتضارب المصالح ، وتتعاوض الأغراض بين الناس ، فان المساواة الاساسية في قدراتهم توقظ الأمل في نفس كل واحد منهم

(70) Ibid, Leviathan, p. 92 - and English Works Vol 3, p. 40.

(71) Ibid, Leviathan, p. 142 - and English Works Vol 3. p. 112 .

(73) F. S. McNeilly : The Anatomy of Leviathan p. 162.

فى الظاهر بما يريد : « فمن المساواة فى القدرة تنشأ المساواة فى الأمن فى بلوغ غاياتنا .. » (٧٤) فلو كان هناك تفاوت واضح فى القدرات أو لا مساواة ظاهرة ، لحسنت المشقة منذ البدايه . وانتاز القوى فى هذا السباق فوزاً مبيناً ، أو لاستسلم الضعيف عندما يتبين له ضعفه ويقر بعجزه عن مواصلة الصراع والاستمرار فى المنافسة ! أما أن تكون هناك مساواة جوهرية فى القدرات الجسميه والذهنيه معا بحيث يحدث ضرب من التعادل بين الناس — النقص فى الجسم يعوضه زيادته فى القدرة العقلية والعكس — فان ذلك يؤدى الى يقظة الأمل بحسنه مستمرة فى النجاح والفوز بما يزيد . وباتتالى تدفع الفرد الى مواصلة الكفاح ، وهذا تظل المنافسة سجلاً بين الناس . ومن المناعسه تظهور ضروب مختلفه من العداوة والخصومه ، وعلى هذا النحو تنعدم الثقة بين كل فرد وغيره من الافراد . بل بينه وبين الناس جميعاً ، ولا يجد المرء امامه من سبيل الى حمايه نفسه سوى أن يسارع الى احباط محاولات الآخرين منذ البدايه . لانه يتشكك فى كل ما يصدر عنهم من تصرفات ، فانعدام الثقة هو المحصله النهائيه للعوامل السابقه كلها يقول هوبز : « بسبب انعدام الثقة بين كل فرد وآخر فانه لا توجد طريقه يضمن بها الانسان حياته . أو يحمى نفسه بطريقه معقوله سوى الاستباق Anticipation أعنى ان يحاول كل فرد السيطرة على غيره اما بالقوة أو الخديعة أو الحيلة . بقدر ما يستطيع مادامت الأوضاع تنتقل الى القوة التى ثبت الرعب فى قلوب الجميع .. » (٧٥) أى ما دام التجمع البشرى القائم لا يحتوى على قوة عامه تسيطر على الموقف ، وتمنع الفرد من الاعتداء على غيره ، وتبطل محاولات الآخرين فى الاعتداء عليه بأن تتولى هى نفسها حمايته وضمان أمنه وسلامته .

(74) Thomas Hobbes : Leviathan, p. 140. and English Works Vol 3 p. 111 .

(75) T. Hobbes : Leviathan : P. 147 and English Works Vol 3 p. 111 .

ولقد سبق أن ذكرنا أن علينا أن نتذكر باستمرار أن هوبز لا يفترض أن الطبيعة البشرية عدوانية . وهو لا يحتاج في الواقع إلى مثل هذا الافتراض لأن تفسيره للعداء أو الخصومة بين البشر يقوم على أساس أنهم يبحثون عن أمنهم الخاص ، أنهم يريدون حماية أنفسهم والمحافظة على بقائهم ويبدلون جهدهم للوصول إليها ، وهذا أمر مسموح به ، إذ لا يعقل أن يقال لأي فرد في مثل هذه الحالة لا تدافع عن نفسك ، ولا تطلب أمنك ولا تحافظ على سلامتك في غياب قوة عامة قاهرة تتولى بنفسها القيام بهذه المهام ! « والقول بأن هوبز لا ينظر إلى الطبيعة البشرية على أنها عدوانية .. لا يمنع بالطبع من القول بأن العداء والنافس والنزاع والخصومة .. الخ تزداد حدة واشتعالا كلما كان ببعض البشر عدوانيين بطبيعتهم .. » (٧٦) .

رابعاً — نتائج حالة الطبيعة :

٣٥ — هناك مجموعة من النتائج المترتبة على حالة الطبيعة التي عرضنا لها طوال هذا الفصل ، ويمكن أن نقول أن بعض هذه النتائج ينتج منطقياً عن وصف هوبز للخصائص العامة لهذه الحالة في حين أن بعضها الآخر يدل على استنتاجات خاطئة أو سوء فهم لبعض عباراته .

٣٦ — ولقد سبق أن عرضنا لسوء فهم شائع يظن أن حالة الطبيعة التي تحدث عنها هوبز قبل أن يعرض نظريته السياسية هي مرحلة تاريخية مرت بها البشرية قبل أن تنتقل إلى إقامة الدولة والمجتمع المدني ، وبينما أن « حالة الطبيعة » هي ضرب من التجريد الذي يسبق الفلسفة السياسية على نحو ما كان الزمان والمكان والجوهر .. الخ تجريداً عقلية من العالم المادي الواقعي . وهناك سوء فهم آخر نعرض له سريعاً قبل أن نتحدث عن النتائج المنطقية المترتبة على « حالة الطبيعة » الشهيرة عند هوبز . من ذلك مثلاً ما يقال أن هوبز

(76) David p. Gauthier : Logic of Leviathan p. 16.

ينظر الى الانسان على أنه « همجى » بطبيعته وأنه ينفر من الاجتماع بغيره من الناس ، انه « غير مدنى بفطرته » . الخ والحق أن ذلك تصور خاطيء لفكرة هوبز ، فكل ما فعله هو أنه عارض الفكرة الأرسطية الشهيرة التى ذكرها أرسطو فى الكتاب الأول من كتابه « الأخلاق الى نيقوماخوس » والتى يقول فيها ان الانسان مدنى بالطبع أو أنه « حيوان سياسى بفطرته »^(٧٧) . لكن علينا أن نفهم جيداً ما يريد فيلسوفنا أن يذهب اليه عندما يرفض عبارة أرسطو هذه . ان ما ينكره هوبز هو أن يكون الانسان مخلوقاً صالحاً للمجتمع : « فالغالبية العظمى من أولئك الكتاب الذين كتبوا عن الدولة افترضوا ، أو طلبوا منا برجاء أن نؤمن معهم أن الانسان مخلوق ولد صالحاً للمجتمع . وكان اليونانيون يذهبون الى أن الانسان مدنى بالطبع ، وذلك هو الأساس الذى أناموا عليه نظرتهم فى المجتمع المدنى كما لو أن المحافظة على السلام ، واقامة الحكومة لا يحتاجان الا الى اتفاق الناس على مجموعة من الشروط والتعهدات سوف يطلقون عليها اسم القوانين — وذلك كله رأى فاسد . »^(٧٨) ويقول هوبز فى تعليقه على هذه الفقرة : « مادمننا نرى الآن مجتمعاً منظماً بالفعل . فقد يكون من الحمق أن نضع حجر عثرة أمام القارىء فنقول له اننا ننكر أن يولد الانسان صالحاً للمجتمع . ومن ثم فلا بد لى أن أسوق هذا التوضيح : ان الانسان كائنسان أعنى بمجرد ما يولد تتحول العزلة الى عدو له : فالأطفال بحاجة الى الكبار لمساعدتهم على مواجهة الحياة . الخ . والحق أننى لا أنكر أن الناس يقبلون على الاجتماع بعضهم ببعض . غير أن المجتمع المدنى هو شيء أكثر من مجرد الاجتماع المحض ،

(٧٧) عبارة أرسطو هي « ان الانسان بطبيعته حيوان سياسى يجب الحياة فى جماعة سياسية منظمة فهو مدنى بالطبع . » الكتاب الأول — انظر Aristotle : Ethics ; 109762 - Book one (Penguin Books p. 74)

(78) Thomas Hobbes : De Cive p. 110 and The English Works Vol. 2 p. 1 - 2.

انه روابط وقيود تجعل الايمان والمواثيق مسائل ضرورية •• ومن الواضح أنه لما كان الناس يولدون أطفالاً فانهم يولدون غير صالحين للمجتمع أو ليس لديهم استعداد له ، وكثيرون آخرون ، وربما كان أكثرهم من الناضجين يظلون طوال حياتهم غير صالحين للمجتمع اما لقصور عقلى فيهم واما لنقص فى التربية • ومعنى ذلك أن الانسان يصبح صالحاً للمجتمع عن طريق التربية وليس بالطبيعة •• « (٧٩) • ومن الواضح أن هوبز هنا لا يذهب الى أن الانسان « همجى » أو أنه ينفر من الاجتماع بطبعه ، وإنما كل ما يريد أن يقوله ان « مولد » الانسان وحده لا يجعله مدنياً ولا اجتماعياً ، وهذا ما أثبتته الدراسات العلمية الآن : فالطفلة التى تركت فى الغابات وعاشت مع الحيوانات سلكت فى جميع تصرفاتها كما يسلك الحيوان ، وعندما أراد العلماء أن يجعلوا منها « انساناً اجتماعياً » بذلوا جهوداً كبيرة وماتت الطفلة دون أن تستجيب للمجتمع الحديث ، وبعبارة أخرى فان التربية وحدها هى التى تجعلنا صالحين للمجتمع ، وذلك يعنى أن الرغبة فى الاجتماع لا تكفى لقيام المجتمع بل لابد من وجود « الصلاحية » ، وذلك ضرب من « القطوع » تقوم به التربية ، ومن المفروض بالطبع أن الناس فى حالة الطبيعة كانوا بغير تربية • وربما لم يحدث أن كان البشر قط فى حالة الطبيعة ، وبالتالي لم يكونوا قط بدون بيئة اجتماعية تقوم بتشكيل شخصياتهم التى هى التريية بمعناها الواسع (أى التشيئة الاجتماعية Socialization) لكن اذا كنا نريد أن نكتشف ما يعود على الناس من المجتمع فاننا لابد أن نسلبهم الكيفيات والخصائص التى اكتسبوها من خضوعهم للنظام الاجتماعى ، وليس من الضرورى أن نفترض أن فى طبيعتهم دافعاً يشدهم الى الاجتماع بل يكفى بدلاً من ذلك أن نفترض أنهم غير صالحين للمجتمع (٨٠) •

(79) T. Hobbes : Ibid .

(80) John Plamenatz : Man and Society vol. I. p. 119 - 120. Longman Paperback .

٣٧ — لكن ما هي النتائج المنطقية المترتبة على حالة الطبيعة كما وصفها هوبز بغض النظر عما أسىء فهمه منها ؟ ! أولى هذه النتيجة هي أنك لن تجد من الناس من هو سيد على غيره « وإذا لم يكن أحد سيداً على ، فإني أستطيع أن أقول بالمثل أنه لا أحد عبد لى ، فالجار أو الرفيق لديه من القوة مثل ما لدى ، وهو يميل مثلى الى تأكيد ذاته . وكل منا يخاف الآخر ويهابه ، ونحن عرضة لأن يدخل كل منها مع الآخر فى صراع اذا ما رغبتا فى شىء واحد بعينه ، لا أحد لديه القدرة لى يجعل من نفسه سيداً على الآخر ، ومن ثم فلا أحد عبد لغيره . وهكذا يدخل الكل فى الخوف المتبادل والشك المتبادل ، فكل فرد يرتاب فى غيره : وبين الفينة والفينة تنتسب معارك هنا وهناك يتعرض فيها كل شخص لأن يفقد حياته » (٨١) .

٣٨ — هناك نتيجة أخرى مترتبة على حالة الطبيعة هذه وهي أنها ، فضلاً عن أنك لا تجد سيداً ولا مسود — لن تجد فيها أى ضرب من ضروب الحضارة . فاذا كانت حالة الطبيعة حالة حرب ، كل انسان فيها عدو لغيره ، فانها تتحول الى « غوضى طبيعية » يعيش فيها الانسان غير آمن على حياته لا يثق الا فى قوته هو الخاصة وقدراته الذاتية (٨٢) . وليس هناك فى مثل هذه الظروف (ظروف الحرب) مكان للعمل لأن ثمرته ليست أكيدة ، ولا يكون ثمة موضع لأية صناعة مادامت ثمار الانتاج ستكون بالضرورة معرضة للخطر ، ومن ثم فلا مجال لأقلاحة الأرض ، أو للملاحة ، أو استخدام لسلع قد تستورد عن طريق البحر . كذلك لن يكون هناك اهتمام بتسييد أبنية ملائمة أو آلات لتحريك الأشياء الثقيلة أو نقلها من مكان الى آخر تلك الأشياء التى تتطلب قوة كبيرة . أو معرفة بالحالة الجغرافية أسطح الأرض ، أو حساب للزمن ، ولا فنون ولا آداب باختصار لا وجود للمجتمع أو للحياة الاجتماعية ، والأسوأ

(81) D. D. Raphael : Hobbes : Morals and Politics p. 31.

(82) Thomas Hobbes : Leviathan, p. 143 .

من ذلك كله سيطرة الخوف الدائم فيخشى الناس خطر الموت العنيف ،
وتصبح حياة الانسان وحيدة فقيرة عقيمة كريهة وحشية قصيرة الأمد^(٨٣) .
وهمنى ذلك كله أن قيام الدولة شرط أساسى لقيام الحضارة ولعل هذا
ما دعا هيجل الى أن يطرح المجتمعات البدائية خارج سفينة التاريخ
الذى لا يبدأ فى نظره الا مع ظهور الدولة ، وها هو هوبز يذهب الى أنه
« لا حضارة فى حالة الطبيعة » ، ولا علم ولا فن ولا ثقافة .. الخ
الا مع وجود المجتمع المستقر الذى تظهر فيه القوانين والنظم التى تحد
من دوافع الناس الطبيعية :

٣٩ — هناك نتيجة ثالثة لهذه الحالة من الفوضى الطبيعية الشاملة
وهى ألا وجود لظلم ، أو عدل ، لجور أو انصاف ، يقول هوبز :
« فى حالة حرية كل انسان ضد كل انسان آخر ، فانه ينتج كذلك نتيجة
أخرى هى أنه لا يمكن أن يكون هناك شىء اسمه ظلم ، اذ لا مجال
هنا لأفكار الصواب والخطأ ، أو العدل والظلم ، فحيثما لا توجد قوة
عامة فلا يوجد قانون • وحيثما لا يوجد قانون لا يوجد ظلم •
وانما تكون القوة والخديعة فى هذه الحرب هما الفضيلتين الرئيسيتين •
اما العدل والظلم فلا هما ملكتان للجسم ، ولا هما ملكتان للذهن
فلو كانتا ملكتين للجسم أو الذهن ، لوجدتا فيه (أى فى الجسم
أو فى الذهن) حتى ولو كان وحيداً فى العالم ، على نحو ما توجد
فيه حواسه ، وعواطفه وانفعالاته — ولكنهما خاصيتان اجتماعيتان ،
أعنى صفتين تنتميان الى الناس فى المجتمع المدنى ترتبطان باجتماعهم
ولا دخل لهما بعزلتهم .. »^(٨٤) •

٤٠ — هناك نتيجة ، أخيرة ، يذكرها هوبز لحالة الطبيعة يقول :
« هناك نتيجة أخرى لنفس هذه الحالة ، وهى أنه فى مثل هذه الحالة

(83) Ibid .

(84) Tomas Hobbes Hobbes : Leviathan, p. 145.

(حالة الطبيعة أو حرب الكل) لا وجود لشيء اسمه الملكية الخاصة ، ولا شيء اسمه السيادة على شيء ما أو السيطرة على شيء ما فلا شيء يمكن أن تميزه بقولك بهذا ملكي أو أنه ملكك أنت ، وإنما كل ما نستطيع أن نقوله أن هذا الشيء ، وكل شيء ، هو ملك لكل انسان يستطيع الحصول عليه ، ويظل الشيء ملكه بمقدار ما يستطيع المحافظة عليه — وتلك هي الحالة السيئة التي يوضع فيها الانسان بالفعل في حالة الطبيعة المحض ، رغم أن هناك امكاناً للخروج منها ، وهذا الامكان يعتمد في جاب منه على العواطف ، وفي جانب آخر على العقل . فأما العواطف التي تحدث الناس على السلام فهي الخوف من الموت^(٨٥) ، والرغبة في تلك الأشياء التي هي ضرورية للحياة والأمل في الحصول عليها ، أما العقل فانه يقترح بنوداً أو مواداً مناسبة للسلام يستطيع الناس أن يتفقوا عليها . وهذه البنود أو المواد هي التي نسميها في مكان آخر باسم : قوانين الطبيعة وهو ما سوف أتحدث عنه في الفصلين القادمين . . . »^(٨٦) .

ومعنى ذلك أنه لا توجد ملكية خاصة في حالة الطبيعة ، ان الملكية

(٨٥) في التين يوصف الموت بأنه أعظم الشرور جميعاً . وما يسميه هوبز بالموت المفاجيء في المواطن De Cive « هو شرح لهذه الوجهة من النظر ، وهو يقول في مكان آخر إن أعظم الشرور جميعاً هو الموت عنيف Violent Death . والمقصود بالموت العنيف أن يلقي المرء حتفه على يد الآخرين على نحو مفاجيء . فليس ذلك فحسب توقعاً عن السعي نحو طلب السعادة والمتعة . . الخ بل هو توقف بطريقة مخجلة تشعر معها الضحية بالدونية ! . ولذلك فان الموت هو أعظم الشرور الطبيعية جميعاً » . المجلد الثاني ص ٨ ، وفي المواطن ص ١١٥ . وقارن في هذه الفكرة بصفة عامة :

Oackeshott : Hobbes : On Civil Association P. 34.

(86) Thomas Hobbes ; Leviathan p. 145 and The English Works Vol. 3. p. 115 .

- نظهر فحسب مع ظهور العقد الاجتماعي المتبادل بين الناس^(٨٧) .
- فلا ملكية خاصة حيث لا تكون هناك دولة^(٨٨) .

٤١ — لكن كيف يمكن للناس في حالة الطبيعة هذه أن يخرجوا منها ؟ كيف يستطيع الانسان أن يتجنب حرب الكل ضد الكل ؟ الواقع أن العقل هو الذى يفرض علينا الخروج منها لسبب بسيط جدا هو أنها تناقض نفسها بنفسها ، أو قل انها تلغى ذاتها بالضرورة ، فلو أننا تأملنا هذه الحالة ، من الناحية العقلية البحتة ، لوجدنا أنها قامت أساساً لكي تحفظ الذات وتحمل وجودها ، فالمبدأ الذى تركز عليه هو « حق الذات فى المحافظة على نفسها » وهو حق لا ينافى فيه أحد ، لكننا نرى ، فى النهاية أن هذا المبدأ الذى يؤدي الى حرب طاحنة بين الناس سوف تكون نتيجته المنطقية : القضاء على الذات ، أعنى القضاء على المبدأ ذاته ١ « ولحسن الطالع فان هذا الموقف يحمل فى طياته نفسه علاجه : فالسبب الأساسى للسلوك البشرى الذى يؤدي الى حالة الحرب يستطیع أيضا أن يزودنا بسبب للخروج من الأزمة والخلاص من الصراع العنيف ، لأن السبب الأساسى كان الرغبة فى المحافظة على الذات ، وهذا يعنى بالطبع تجنب الموت والابتعاد عنه . لكن حالة الحرب التى ينقاد اليها الناس برغباتهم الطبيعية وهى الحالة التى تصبح فيها الحياة : « فقيرة عقيمة وحشية وقصيرة الأمد » تنتهى الى نتيجة هى عكس الهدف الذى كانت تنشده ١ فالناس كانوا ينشدون مواصلة الحياة ، والاستمرار فى البقاء ، لكنهم يجدون أنفسهم فى موقف من المحتمل جداً أن يفقدوا فيه حياتهم . . . وليس فى استطاعتهم أن يتجنبوا الموت لفترة طويلة . وهكذا نصل الى الخوف من الموت وهو دافع ينشأ فى حالة الحرب ، ويزودنا بالمبرر الذى يجعلنا نضع

(87) Ibid, p. and Vol 3 p. 131.

(88) T. Hobbes : English Works Vol 2 p. 84 and Vol . 4 p. 164.

نهاية لهذه الحالة — وفى استطاعة الانسان العاقل أن يرى أنه ينبغي عليه أن يبحث عما يضاد هذه الحالة أعنى أن يسعى الى السلام « (٨٩) . وهكذا نجد أنفسنا مرغمين ، اذا ما استخدمنا العقل الطبيعى الخالص ، على الخروج من حالة الحرب الى اقامة السلام ، وانشاء دولة قوية ومتماسكة تتجنب فيها عودة هذه الحالة مرة أخرى ، غير أن ذلك طريق طويل ويحتاج منا الى وقفة خاصة (فى الفصل القادم) نعرض فيها للخطوات التى تؤدى بنا الى تحقيق هذه الغاية الجديدة ، وهى اقامة « اللتين » أعنى الدولة الصاعدة القوية التى تعد مقاومتها ضربا من الجنون !

الفصل الثالث

« العقد الاجتماعي ٠٠ وقيام الدولة »

« اتنا لا نناقش موضوعاً هيناً ، اتنا نناقش :

كيف ينبغي أن يعيش الانسان ٠٠ » •

أفلاطون : الجمهورية ٣٥٢ •

أولاً - الحقوق الطبيعية :

١ - عرضنا في الفصل السابق لحالة الطبيعة ، أو « حرب الكل ضد الكل » ، وقلنا أنها افتراض منطقي أو حالة متخيلة ، وليست مرحلة واقعية مر بها الجنس البشري في تاريخه الطويل . والحق أنه لو صح ما يراه البعض من أنها مرحلة تاريخية ، لكان معنى ذلك أنها انتهت في الدول المتقدمة مثلاً انقضت أطوار أخرى كثيرة مر بها الإنسان في تاريخه من صنع الأواني ، واستخدام الأدوات البدائية ، واكتشاف النار . الخ . فهذه مراحل تجاوزتها الحضارة الحديثة ، أما افتراض هوبز فهو يعنى أنه إذا غاب القانون تحول المجتمع ، في أى زمان ومكان الى تلك الحالة الطبيعية ، حالة الحرب الشاملة . ومن هنا فقد كان دقيقاً في قوله أنه لا يتصور هذه الحالة على أنها « حالة من العنف العلني الدائم » بل قد تكون خفية مستترة ، أعنى أنها ممكنة الحدوث في أى وقت ، انها سيف مسلط على رقابنا جميعاً ، انها خطر يهددنا في كل لحظة نخرج فيها عن القانون أو نحنث فيها بتعهداتنا أو لا نحترم موثيقنا ، أو نحاول حسم امرنا بأنفسنا دون الرجوع الى السلطة أو اللجوء الى حكم عدل . ذلك كله يؤدي بنا الى حالة الطبيعة ، ومعنى ذلك أن خطر الاضطرابات السياسية ، والفتن ، والفوضى ، والحروب الأهلية خطر قائم في كل لحظة وفي أى مجتمع ! .

٢ - وإذا ما أدركنا هذه الحقيقة جيداً استطعنا أن نفهم في سهولة ويسر لماذا جعل هوبز من « حالة الطبيعة » حالة الفوضى والاضطراب المدخل المفنى لبناء الدولة . لماذا مهد لفكرته عن التنظيم السياسى بالحديث عن الفوضى الطبيعية ؟ السبب واضح : وهو أن الناس كلما أدركوا ، عن وعى ، النتائج السيئة المترتبة على حالة الفوضى والاضطراب ، تشبثوا بالقانون ، وتمسكوا بالنظام . والحق أن هوبز كان يضع في ذهنه باستقمرار ما رواه سكستوس امبريكوس

Sextus Empiricus عن عادة اتباعها الفرس فى فارس فى العصور القديمة •• فقد جرت العادة أن يترك الناس عندما يموت الملك فى فارس فى العصور القديمة خمسة أيام بغير ملك وبغير قانون ، بحيث تعم الفوضى والاضطراب جميع أنحاء البلاد • وكان الهدف من وراء ذلك هو أنه بنهاية هذه الأيام الخمسة ، وبعد أن يصل السلب والنهب والاغتصاب والقتل الى أقصى مدى ، فإن الذين يبقون سالمين أو على قيد الحياة بعد هذه الفوضى الطاحنة ، سوف يكون لديهم ولاء حقيقى وصادق للملك الجديد ، اذ تكون التجربة قد علمتهم مدى رعب الحالة التى يكون عليها المجتمع اذا ما غابت السلطة السياسية • ولقد حاول هوبز أن يقدم النتيجة نفسها عندما رسم صورة حياة لأوضاع الناس فى حالة الطبيعة^(١) • اعتقاداً منه أن فهم الناس للبناء العقلى للدولة مسألة أساسية تساعدهم فى التمسك بالنظام والقانون فاعلمهم أن أى انتهاك لهما إنما يعنى الوقوع فى الحال فى الاضطراب والفوضى ، فى تلك الحالة التى لا يكون فيها شخص واحد آمن على نفسه أو على بيته أو ممتلكاته ، فكل شئ سوف يباح وسوف ينتهك • وسوف يقول هيجز بعد ذلك بحوالى قرنين من الزمان : ان فعل الجريمة ذاته إنما هو تأكيد لقانون تريد الجريمة أن يكون كلياً ، ومن ثم فالعنف لابد أن يعاقب بالعنف ، لأن المجرم بفعله نفسه إنما يقرر العنف مبدأ عاماً ، أو هو يشرع قانون العنف •• ^(٢) صحيح أن هوبز لم يصل الى عمق الفكرة الهيجلية التى تجعل من العقاب نفسه مطلباً لارادة المجرم التى تصحح وضع الحق وتعيد العدالة الى نصابها • لكنه يوحى بفكرة قريبة منها ، فأنت بانتهاكك للاتانون والنظام إنما تضع قانون الغاب ، ان كان للغاب قانون ، وكانك

(1) J. W. N. Watkins : Hobbes , in Western Political Philosophers , p.8 ed. by Maurice Cranston. Back ground Books.

(٢) قارن : « أصول فلسفة الحق لهيجل » ترجمة د • امام عبد الفتاح امام « ص ٣٨ وما بعدها وص ٢٠٠ وما بعدها — أصدرته دار التنوير ببيروت عام ١٩٨٣ (العدد الخامس من المكتبة الهيجلية) •

تقول للناس : ليكن كل منا قانون نفسه ، عليا أن نعود الى الفرضي والاضطراب ، وهو قول لا معقول أو هو متناقض كما سبق أن بينا •

٣ — حالة الطبيعة ، اذن ، حالة حرب طاحنة ، ومن ثم فهي ففيرة وموحشة ، ثم هي فوق ذلك كله حياة قصيرة الأمد • ! ومن هنا فهي تؤدي بنا الى تناقض واضح ، لقد كانت البداية التي بدأنا منها هي محافظة الفرد على حياته ، ومن أجل تحقيق هذه الغاية كان الصراع ، ونشب القتال ، واشتدت المعارك ، لكن ذلك كله أدى الى نهاية غريبة وهي أن حياة الفرد أصبح يتهددها خطر الموت باستمرار ، كان يريد المحافظة عليها فلم تعد مأمونه ولا مضمونه في أية لحظة ! فليس القتال اذن ، هو وسيلة المحافظة عليها فهو طريق لا معقول Irrational وهناك طريق آخر أكثر معقولة ينبغي علينا أن نسلكه : ان العقل يحتم علينا البحث عن سبيل آخر للمحافظة على حياتنا • وهذا السبيل هو السلام ! وما أن يدرك الناس عن وعى هذه الحقيقة حتى ينشدون السلام ويحاولون تجنب الوقوع في هذه الحالة : « ان الأساس الذي أود أن أرسى قواعده هو أن أبرهن في المقام الأول على أن حالة الناس بدون المجتمع ، وهي التي أطلقت عليها اسم حالة الطبيعة ليست سوى حرب محض يشنها الكل ضد الكل ، فكل انسان فيها له الحق في كل شيء • ولكن ما أن يفهم الناس أن هذه الحالة كريهة مقبلة ، حتى تتملكهم الرغبة في الخروج منها ، بل ان الطبيعة نفسها تضطرهم الى ذلك • • » (٣) • فهي حالة ليس فيها سوى الأذى والضرر الذي يلحقه كل انسان بغيره من البشر ولأسباب كثيرة ومتنوعة تتلخص في النهاية في أنه يريد أن يبقى وأن يدعم وجوده » (٤) • وهو في سبيل هذه الغاية قد يفعل كل ما هو سيء ورديء ، بل انه قد يجرم في حق

(3) Thomas Hobbes : De Cive, p. 101 & The English works Vol 2 p. x viii .

(4) Ibid, De Cive, p. 114 & Eng . Works, Vol 2 p. 7.

الله ، و ينتهك قوانين الطبيعة^(٥) ، وماذا نقول فى حالة يمكن جدا الالب
أن يقتل فيها ابنه ؟ كما يمكن للابن أن يقتل فيها اباه . . . لكى يدعم ذلك
منهما وجوده ويحافظ على حياته ؟ نقول انها حياة وحشية ترتكب فيها
الآثام والجرائم فى حق الله ، وفى حق الانسان ، كما تنتهك الطبيعة
التي هى أساسا قوانين الأخلاق !

٤ - قبل أن نعرض للطريقة العقلية التي رسمها هوبز لكى يخرج
الانسان بواسطتها من حالة الطبيعة الى بناء الدولة علينا أولا : -
أن نفرق بين ما يسميه بالحق الطبيعي Jus Naturale ، والقانون
الطبيعي Lex Naturalis وهي التفرقة التي اهتم بها هوبز اهتماما
كبيراً فى معظم كتبه : « التين » ، و « المواطن » ، و « الجسم السياسى
De corpore Politico »^(٦) .

٥ - ما الذى يقصده هوبز بالحق ؟ وكيف يفرق بينه وبين
القانون ؟ ! رغم غموض هذين المصطلحين عنده فانه يعرف الحق على
النحو التالى : « الحق الطبيعي Jus Naturale كما يسميه الكتاب عادة ،
هو الحرية الممنوحة لكل انسان لاستخدام قواه الخاصة للمحافظة على
طبيعته الخاصة أعنى للمحافظة على حياته الخاصة ، وبالتالى حريته
فى أن يفعل أى شئ يخون شئ تقديره ، أو أن يتصور عقله أنه أنسب

(5) Ibid, p. 16 & p. 9.

(٦) « التين » هو المجلد الثالث من مجموعة مؤلفاته التي قام على
نشرها سير ولين مولز ورثاها « المواطن » فهو « المجلد الثانى » فى حين أن
« الجسم السياسى » هو المجلد الرابع من هذه المؤلفات . وان كانت
هناك نشرات وطبعات كثيرة جداً لهذه المؤلفات غير المؤلفات الكاملة نشرها
أصحابها فرادى : كما فعل جون بلامينتر ، وميشيل أوكشوت ، وينوج . . .
وآخرون كثيرون بالنسبة « للتين » وحده !!

(7) Thomas Hobbes : Leviathan . p. 145 - 146 and English
works Col 3, 116.

الوسائل لتحقيق هذه الغاية .. »^(٧) : « أنا لا أعنى بكلمة الحق right شيئاً آخر سوى الحرية المدفوعة لكل انسان لكي يستخدم قدراته الطبيعية طبقاً للعقل السليم Right Reason ومن ثم فان الأساس الذى يركز عليه الحق الطبيعى هو : كل انسان لديه القدرة والجهد بحماية حياته وأعضائه .. »^(٨) « ومادام لكل انسان الحق فى البقاء ، فلا بد أن يمنح أيضا حق استخدام الوسائل أعنى أن يفعل أى شئ بدونه لا أن يمكن أن يبقى .. »^(٩) .

٦ — وفى استطاعتنا أن نقول ان هوبز يذكر أربعة حقوق أساسية هى التى يطلق عليها اسم « الحقوق الطبيعية Natural Rights » وهى حقوق موجودة لدى كل انسان « بالطبيعة » أعنى أن العقل يفترض وجودها لدى كل فرد ، وهو يحتم علينا التسليم بها ، ذلك لأن الحق الأول أو المصادرة الكبرى التى سوف يسميها شتراوس L. Strauss « بمصادرة العقل الطبيعى » وهى حق البقاء هى الأساس الذى يستنتج منه هوبز بقية الحقوق ، فلو سلمنا بأنها « مصادرة عقلية » وجب أن نسلم بالطابع العقلى لبقية الحقوق — وهى على النحو التالى :

(أ) الحق الأول : وهو حق البقاء أو المحافظة على الذات ،

وهو الأساس الذى ينبع منه كل حق آخر ، وهو أساس عقلى لأن نفيه أو رفضه يؤدى فى الحال الى الوقوع فى تناقض ومن ثم فهو مسلمة أساسية يبدأ منها كل انسان سليم العقل أو قل انه بديهية واضحة بذاتها Self - Evident « وليس ثمة قانون ، ولا فكرة معقولة ، يجبر الانسان على أن يتخلى عن المحافظة على حياته . بل اذا حرم الانسان من الطعام أو من أية مادة أساسية ، أو ضرورة ، أخرى لحياته ولم يكن فى استطاعته أن يحافظ على بقائه بطريقة أخرى ، الا اذا أقدم على شئ

(8) Thomas Hobbes : De Cive, p. 115 and The English Works, Vol. 2, p. 8.

(9) Ibid, p. 116 and English . Works vol 2.p. 9.

يخالف القانون ، كما هي الحال ، فى المجاعة الهائلة التى لا يجد الانسان فيها ما يسد رمقه ، أخذ الطعام بالقوة ، أو سرقه ، فاذا لم يستطع أن يحصل عليه بالمال أو بالاحسان أو أن يدافع عن حياته — استل سيف بسرعة من شخص آخر وهو فعل له ما يبرره تماماً^(١٠) . » أو هو فعل يتفق مع العقل » . . اذ ليس مما ينافى العقل أن يبذل الانسان كل ما فى وسعه لكى يحافظ على جسمه وأعضائه من الموت والألم ، وذلك الذى لا ينافى العقل يسميه الناس *right* أو *Jus* أو هو الحرية التى لا لوم فيها ولا تثريب عليها ، اذا ما استخدم الانسان قوته وقدراته الطبيعية فى سبيل تحقيق هذه الغاية ، ومن ثم فحق طبيعى أن يحافظ كل انسان على حياته وأعضائه بكل ما أوتى من قوة . . »^(١١) ويرى شتراوس Strauss أن هذا الحق هو المصادرة الكبرى التى يقيم عليها هوبز فلسفته السياسية كلها وهى « مصادرة العقل الطبيعى التى ترتد الى المذهب الطبيعى الذى يعتمد أساساً على المحافظة على الذات هو الآخر ومن ثم كان هذا الحق هو الشرط الضرورى *Conditio Sine que non* لاشباع أية رغبة . ويحاول هوبز أن يستنبط من الحق الطبيعى القانون الطبيعى وجميع الفضائل الأخلاقية الأخرى^(١٢) . .

(ب) الحق الثانى : كان الحق الأول يعبر عن الغاية ألا وهى المحافظة على الذات أما الحق الثانى فهو يعبر عن الوسيلة . فاذا كان من حق الذات أن تبقى وأن تحافظ على نفسها فانه يترتب ، منطقياً ، على هذا الحق حق آخر هو أن يكون من حق هذه الذات استخدام كافة الوسائل الضرورية التى تكفل تحقيق هذه الغاية : « فكلما كان من

(10) Thomas Hobbes : *Leviathan*, p. 271 and the *English Works* vol 3, p. 288.

(11) Thomas Hobbes : *The English Works*, vol 4, p. 83 .

(12) Leo Strauss : *The Political philosophy of Hobbes*, p. 8.
Eng . Trans. by Elsa M. Sinclair (University of Chicago press).

حق الانسان الوصول الى تحقيق هذه الغاية ، فان من حقه أيضا استخدام كافة الوسائل المناسبة لبلوغ هذه النتيجة • بشرط أن تكون الوسائل ضرورية ، كضرورة الغاية تماماً بحيث لا يبلغها بدونها ، ويترتب على ذلك أنه لا يناقى العقل ، بل انه حق مكفول للانسان أيضاً ، أن يستخدم كافة الوسائل المتاحة ، وأن يقوم بجميع الأفعال الضرورية للمحافظة على جسمه •• « (١٣) • وباختصار كما يقول هوبز بوضوح شديد « من له الحق في الغاية ، له الحق في الوسيلة أيضاً •• « (١٤) •

(ج) الحق الثالث : يترتب على هذين الحقين (حق الغاية ، وحق الوسيلة) حق ثالث هو أن يكون من حق الانسان تقرير أنواع الوسائل الضرورية التي تكفل له تحقيق الغاية (وهي المحافظة على بقائه) وكذلك تقدير حجم الخطر • يقول هوبز : « لكل انسان الحق بالطبيعة في أن يحكم بنفسه أي أنواع الوسائل تكون ضرورية وأن يجيب عن الوسائل : ما هي الوسائل اللازمة لتحقيق الغاية ؟ ثم ما هو مقدار الخطر الذي يتهده ؟ ! اذ لو كان مما يتعارض مع العقل أن أحكم ، أو أن أقدر مدى الخطر الذي أعرض له ، لكان معنى ذلك أن العقل يحيلني الى شخص آخر أستفتيه بحيث يصبح هو الذي يحكم ويقدر نيابة عني ، لكنني بهذا المنطق نفسه الذي يقول ان شخصاً آخر أقدر مني على تحديد تلك المواقف التي أكون فيها عرضة للخطر ، أجد أنني لابد أن أكون بدوري أقدر منه على تحديد المواقف التي يتعرض لها هذا الشخص نفسه •• « (١٥) • وهو افتراض لا يقبله عاقل فلا جدال أن كل شخص أدري بقدرته ، وإمكانياته ، ووسائله الخاصة من غيره ، ومن ثم فهو يعرف أفضل من الآخرين ما هي المواقف الخطرة ، وما هو

(13) Thomas Hobbes : The English works, Vol. 4. p. 83.

(14) Thomas Hobbes : Leviathan, p. 180. p. 182 and the English Works vol. 3, p. 163. p. 166.

(15) Thomas Hobbes : The English works, vol 4, p. 83.

حجم الأخطار التي تتهدده . وكيف يستطيع أن يتغلب عايبها وما هي أنجح الوسائل للتخلص من هذه الأخطار وهذا حقه لا ينازعه أحد .

(د) الحق الرابع والأخير هو : حق الملكية ، أو وضع اليد ، أو الاستحواذ على أى شيء أجده أمامي ، فليست هنا ملكية خاصة ، ليس من حقتك أن تقول « هذا ملكي » أو هذا ملكك ! ، أو ليس هذا ملكي ولا هو ملكك ! لا يجوز لأحد قط أن يردد أمثال هذه العبارات فالملكية هنا مشاع ان صح التعبير ، أو قل بدقة أكثر ، « الكل يملك كل شيء » ، وبالتالي لا أحد يملك شيئاً » ١ ولا ملكية على الإطلاق ! لأنه من حق كل انسان أن يملك أى شيء وكل شيء : « لقد منحت الطبيعة كل انسان الحق في كل شيء . ولذلك فمن المشروع بالنسبة لكل انسان أن يفعل أى شيء يساعده على الاستمرار والبقاء ، ونحوه سبق أن ذكرنا من المشروع أن يطيع المرء أى شيء ، يراه ضرورياً . أو يفضي به الى حماية حياته ، وحياة أعضائه . ويستتبع ذلك أن يكون من المشروع لكل انسان ، في حالة الطبيعة ، أن يملك كل شيء وأن يفعل أى شيء ، وهذا هو معنى المثل الذي يقول لقد أعطت الطبيعة الكل للكل .. » (١٦) . ومعنى ذلك أن « لكل انسان الحق في سائر الأشياء ، من حقه ان يفعل ما يشاء ، وبقدر ما يستطيع .. » (١٧) .

٧ — هذه الحقوق الطبيعية الأربعة مستنبطة من العقل الطبيعي الذي يفترض وجودها عند كل الناس ، ومن ثم فهي حقوق فطرية غير مكتسبة ، حقوق مولودة مع كل انسان من واقعة ميلاده نفسها !

(16) Thomas Hobbes : De Cive p. 117 and the English Works Vol 2p. 10 .

(17) Thomas Hobbes : The Englishworks, vol. 4, p. 83.

غير أن ممارستها على هذا النحو الطبيعي تؤدي في الحال الى الصراع والاعتقال أعني أنها تسوق الناس الى حالة الفوضى الطبيعية ، وهي حالة بالغة الخطورة » لأنك لن تجد انساناً لديه القدرة الكافية أو القوة اللازمة لتأكيد نفسه لفترة طويلة ، بحيث يستطيع المحافظة على ذاته ، والسبب كما سبق أن ذكرنا هو المساواة في القوة ، والمساواة في القدرات (الجسمية والذهنية) بين جميع أفراد البشر . . » (١٨) .
فاذا ما حاول هؤلاء الأفراد ممارسة هذه الحقوق الطبيعية دون أن تكون هناك قوة ظاهرة تلزم اناس بمراعاة قوانين الطبيعة . . » (١٩) .
انزلقوا الى الحرب وتدمير بعضهم بعضاً . لكن ما هي هذه القوانين التي تحتاج الى قوة تلزم الناس بمراعاتها ؟ هي قوانين الطبيعة التي هي قواعد يكتشفها العقل على نحو ما سنرى بعد قليل . ويهملنا الآن أن نبرز أن هوبز يجعل خروج الناس من حالة الطبيعة الى المجتمع المدني ضرورة يفرضها العقل . اذ ينتج من هذه الوقائع التي أسلفناها استنباط بالغ الأهمية هو « أن العقل . . يملئ على كل فرد من أفراد البشر أن يسعى ، من أجل خيره الخاص ، الى نشدان السلام بمقدار ما تلوح في الأفق بادرة أمل في الوصول اليه (٢٠) . وسوف نرى بعد قليل أن ذلك هو القانون الأول من قوانين الطبيعة ، وهي قوانين غير مكتوبة ، « ولكن يسهل جداً على من يستخدم عقله الطبيعي بغير تحيز أن يصل الى معرفتها . . » (٢١) . وهي ليست قوانين عقلية فحسب بل هي أيضاً قوانين الهية ، فكل ما نعرفه عن طريق الاستدلال العقلي Reasoning موجود في الكتاب المقدس ، لا سيما في الآيات التي

(18) Ibid, p. 84.

(19) Thomas Hobbes : Leviathan, p. 173 and English Works vol 3. p. 153.

(20) T. Hobbes : The English Works, vol. 4. p. 86.

(21) T. Hobbes : Leviathan, p. 173 & English Works, Vol. 3. p. 153 .

نتحدث عن القانون الالهي على أنه مستقر في العقل السليم
Right Reason (٢٢) . ذلك لأن : « فم الصادق يابث بالحكمة والعدل » .
ينطق بالحق ، وشرعية الله في قلبه .. » (٢٣) . وشرعية الله هي
الناموس ، والناموس هو القانون الطبيعي عند هوبز .

٨ — الحق الطبيعي ، إذن ، عند هوبز هو الحرية غير المحدودة
الممنوحة لكل فرد ، في حالة الطبيعة ، لحماية حياته ، والدفاع عن وجوده
مستخدماً كافة الوسائل في سبيل تحقيق هذه الغاية . وإذا كان الحق
يرادف حرية العقل فهو كذلك، يعنى حرية : « الامتناع عن أن أسلك
سبلا تؤدي وجودي أو تضر بقائي .. الخ » . ولا شك أن ذلك
استخدام غريب لكلمة الحق ، فيما يرى بطرس Peters : « ذلك لأن
أحد العيوب الرئيسية في تفسيره للحرية هو توحيده بينها وبين مجال
النشاط الذي لا يمنع قانوننا من دون أن يلاحظ أن الحديث عن الحقوق
أو الحريات يتطلب وجود قاعدة تفرض عدم التدخل ، رغم أنها قد
لا تكون بالضرورة قاعدة قانونية .. » (٢٤) . وعلى ذلك حال فإن هوبز
يرى أن الحق الطبيعي هو الحرية الطبيعية في حين أن القانون الطبيعي
هو الذي يحدد ويربط ويلزم ، وبعبارة أخرى الحق الطبيعي هو
« اللا تحديد » ، أو « الال تعين » للسلطان البشري الذي يعوقه عائق
خارجي . أما القانون الطبيعي فهو « التحديد » و « التعين لهذا النشاط »
ومن هنا فإن هوبز يقول : « ينبس مع ذلك التمييز بين الحق الطبيعي
والقانون .. » . ذلك لأن الحق يعتمد على الحرية ، حرية المرء في أن
يشعل فعلا ما أو يمتنع عن فعله ، أما القانون فهو الذي يربط بواحد منهما

(22) ibid, Leviathan p. 252 & 262 . 3 .

(٢٣) . مزابير داود — الزمور ٣٧ و ٣٨ وقارن كتاب هوبز « في المواطن »
ص ١٥٤ — والمجلد الثاني من مجموعة مؤلفاته ص ٥١ .

(24) Richard Peters : Hobbes, p. 293 .

دون الآخر (أى بالفعل أو الامتناع عنه) فهو الذى يحدد • ومن ثم فالقانون والحق يختلفان اختلافاً كبيراً مثلما يختلف الالتزام Obligation والحصرية Liberty من حيث أنهما يتناقضان فى الموضوع الواحد • • « (٢٥) • فالحق تعبير عن النشاط البشرى بصفة عامة فى حين أن القانون تقييد وتحديد لهذا النشاط •

٩ — قبل أن نترك موضوع الحق لننتقل الى فكرة « تقييده » اعنى الى قوانين الطبيعة ، لا بد لنا أن نسأل أنفسنا سؤاليين :

أما السؤال الأول : فهو هل يمكن للمرء أن يتنازل عن هذا الحق الطبيعى ؟ والجواب : نعم (٢٦) • هذا جائز فى بعض الحقوق غير جائز فى البعض الآخر •

أما السؤال الثانى : اذا كان يجوز التنازل عن حق من الحقوق فكيف يتم ذلك • • ؟ ! والجواب يتم التنازل باحدى طريقتين : الأولى : أن يتخلى المرء ، ببساطة ، عن هذا الحق ، أعنى أن يتركه أو يهجره طواعية •

(25) T. Hobbes : Leviathan, p and English works vol 3 p. 117.

(٢٦) التنازل عن الحق موجود عند هيجل بوصفه اللحظة الثالثة فى المركب الجدلى لحق الملكية : « فمادام لى الحق بوصفى شخصاً فى ملكية الأشياء (لحظة الايجاب) ، فان لى الحق كذلك فى ان استخدم الشيء واعيد تشكيكه (لحظة السلب) ثم لى حقاً مساوياً فى ان انحنى عنه ، أو اتنازل عن ملكيته (مركب الايجاب والسلب) وتلك هى عناصر الملكية . ويتم التنازل عن الملكية باحدى طريقتين : اما بفعل محدد فتصبح وكأنها بغير صاحب Res Nullius أو انقلها الى ارادة شخص آخر ، وبالتالي اجعلها فى حوزته • • « اصول فلسفة الحق لهيجل » : ترجمة د . امام عبد الفتاح امام ص ٢٤ — ٢٥ ، ص ١٧٥ — ١٧٦ صدرته دار التوير عام ١٩٨٣ (العدد الخامس من المكتبة الهيجلية) .

والثانية : أن يقوم بنقله أو تحويله الى شخص آخر ، والفارق بينهما هو أن الطريقة الأولى تعنى أن صاحب الحق لا يهتم من الاستفادة من تخليه عن هذا الحق أى أنه لا يحترث للشخص الذى يعود عليه التنازل بالفائدة . واما الطريقة الثانية (أى التحويل أو النقل transferring) فان صاحب الحق يهتم فيها بنقل الاستفادة من حقه الى شخص معين او الى مجموعة من الأشخاص^(٢٧) . لكن صاحب الحق المتنازل عنه ملزم فى الحالتين ، فيما يرى هوبز ، ألا يقف فى طريق المستفيد الجديد ، أو من منح له الحق ، اذ ينبغى ألا يكون حجر عثرة فى طريقه ، لأنه بذلك يبطل فعل التنازل الذى اتخذه ، ويلغى الإرادة التى أرادها فى البداية . وهذا ، فى رأى هوبز ، ضرب من الظلم Injustice ، واز كان علينا أن نلاحظ باستمرار أنه يستخدم هذه الكلمة بمعنى التناقض أو الخلف المحال أو اللامعقول Absurdity : « الظلم فى المناقشات العامة يشبه ما كان المدرسيون فى مناظراتهم يسمونه بالخلف أو اللامعقول Absurdity ، فقد كانوا يطلقون هذا اللفظ على التناقض الذى يقع فيه المرء عندما يتناقض فى النهاية مع البداية التى بدأ منها .. »^(٢٨) .

١٠ — لكن كيف يمكن لنا أن نفرق بين ما يجوز وما لا يجوز التنازل عنه من حقوق ؟ يجيب هوبز ان معيار التفرقة فى غاية البساطة : « كل تىء لا يستطيع الانسان أن يعيش بدونه فهو حق غير قابل للتحويل أو التنازل .. »^(٢٩) . والحق الذى لا يجوز التنازل عنه حق الدفاع

(27) Thomas Hobbes · Leviathan, p. 147 and English works Vol 3 p. 118 - 119.

(28) Thomas Hobbes : Ibid.

(29) Thomas Hobbes : The English Works Vol 3 p. 141 & vol 2 p. 39 & Vol 4 . p. 103.

عن حياة المرء والمحافظة على أعضائه^(٣٠) . فهذا حق أساسي أو هو أول الحقوق كلها ، وهو مصدرها الرئيسي ، ومن ثم فلا يجوز التخلي عنه أو التنازل للغير . ذلك لأن الدافع والغاية من تنازل المرء عن حق من حقوقه ، أو نقله إلى الغير إنما هو ضمان أمنه وحماية حياته ، وكذلك الوسائل التي تحفظ له الحياة بحيث لا يكون قلقا بصدد^(٣١)ها .

بقي أن نسأل أنفسنا : ما الذي يمكن أن يتنازل عنه الإنسان ؟ لا يمكن أن يتنازل عن حق من حقوقه ، لكن حقه في ماذا ؟ ! لقد سبق أن ذكرنا أن إحدى النتائج المترتبة على حالة الطبيعة هي « إلغاء الملكية » ، فليس ثمة « حق » لك في أن تملك شيئاً ، ليس هناك ما يمن أن تقول إنه ملكي أو ملذك . . الخ ، ندما الذي يمكن أن يعطيه من لا يملك . . . ؟ وما الذي يمكن أن يمنحه للآخرين أن كان هو نفسه لا يقدر أن يضع يده على شيء محدد ؟ ! الواقع أنه يتنازل « حريته » في إعاقة الآخرين ، أو قل بتحديد آخر أنه يتنازل عن « جزء » من هذه الحرية ، ولقد سبق أن وحدنا بين « الحق » و « الحرية » عند هوبز فهما معا يعبران عن النشاط الواسع الذي يمكن أن يمارسه الفعل البشري . وإذا كان الحق الطبيعي هو الحرية الممنوحة لكل إنسان لاستخدام قدراته كما يشاء ، وقتما يشاء بالطريقة التي يريد ، فإن « التنازل » يعني أنني أقبل راضياً أن أحدد ميدان نشاطي الواسع ليكون أضيق مما هو عليه الآن . فأعطيك حرية الحركة لفعلك في مجال أوسع كان يمكن أن يصطدم معه نشاط فعلي .

ثانياً — قوانين الطبيعة :

١١ — عرضنا في القسم السابق « للحق » الطبيعي في شيء من التفصيل ، وبقي أن نسأل وما المقصود بالقانون الطبيعي ؟ ! يجيب

(30) T. Hobbes : The English Works, Vol 3 p. 120, 127 - 128, 285 , 296 , and vol 2 , p. 39 , p. 68 , and vol . 4 , p. 103 .

(31) Ibid, Vol . 3 p. 129 .

هوبز : « قانون الطبيعة Lex Naturais هو فكرة أو قاعدة عامة يكتشفها العقل ليمنع بها المرء من أن يعمل ما فيه دمار لحياته أو ما ينتزع وسائل المحافظة على الحياة .. ومن هنا يخلف الحق ... عن القانون Lex من حيث أن الحق يعتمد على حرية المرء في أن يفعل الفل أو أن يمتنع عن فعله ، في حين أن القانون هو الذي يرتبط بواحد منهما دون الآخر (أى بالنعل أو الامتناع عنه) أعنى أنه هو الذي يحدد ويلزم . ومن ثم فالقانون والحق يختلفان اختلافاً كبيراً مثلما يختلف الالتزام عن الحرية من حيث أنهما يتناقضان في الموضوع الواحد .. » (٣٢) .

١٢ — هناك مجموعة من الصفات والخصائص التي يسميها هوبز كتعريفات لقوانين الطبيعة يجدر بنا أن نعرفها قبل أن نشرع في عرض هذه القوانين بالتفصيل .

(أ) ربما أهم خاصية لقوانين الطبيعة أنها عقلية « فليست قوانين الطبيعة مجرد اتفاق بين الناس ، بل هي املاء من العقل .. » (٣٣) أو يوحي بها العقل لأنها من اكتشافه (٣٤) . وقانون الطبيعة هو فكرة أو قاعدة عامة يكتشفها العقل (٣٥) . وما يضاد العقل يضاد قوانين الطبيعة أيضا (٣٦) . لكن على الرغم من أن قوانين الطبيعة من « املاء العقل » فليس ثمة تناقض بينها وبين القوانين الوضعية ، لأنها مثلها تستهدف ، في النهاية الغرض نفسه ، وهو تأييد قيام الدولة لحفظ السلام والأمن

(32) T. Hobbes : Leviathan, p. 146 and English works vol 3 p . 117 .

(33) T. Hobbes : De Cive, p. 122.

(34) T. Hobbes : The English Works vol 3 p. 116 , p. 253, p. 513 & vol 2 pè 16 , 44 , 49 , 209 . vol 4, p. 111.

(35) Ibid, vol. 3, p. 117 .

(36) Ibid, Vol. 4 p. 103.

وكفالة الحياة الطبيعية • ومن ثم فإننا نستطيع ان نقول مع جورج سباين : (٢٧) « ان قوانين الطبيعة هي المصادرات التي يتم وسقا لها البناء المعقول المجتمع في رأى هوبز ، انها مبادئ الحزمة والأخلاق الاجتماعية في آن واحد • • » (٢٨) • ولهذا فإننا نستطيع أن نقول أن قوانين الطبيعة تتفق مع عقول الناس : « اذ ليس ثمة قانون سوى قانون الطبيعة هو الذي يتفق مع عقول الناس جميعا • • » (٢٩) وعلى الرغم من أن قوانين الطبيعة غير محتوية فإنه يسود على كل من يستخدم عقله الطبيعي ادراكها بغير تحيز (٣٠) •

(ب) الخاصة الثانية لقوانين الطبيعة هي أنها قوانين اخلاقية Moral ولقد سبق أن ذكرنا أن هناك مستويين يستخدم فيهما هوبز مصطلحي الخير والشر :

أما الأول فهو وصفى نسبي أناني يعتبر موضوع الرغبة خيرا •

والثاني هو الأخلاق العقلية عند هوبز كما نعبر عنها بقوانين الطبيعة التي هي : « قوانين أخلاقية حثيقيه » ، : « فقوانين الطبيعة مثل : العدالة ، والانصاف ، والتواضع ، والرحمة ، وباختصار القاعدة التي تقول : عامل الناس كما تحب أن يعاملوك به هي الضد المباشر لانفعالاتنا

(٣٧) يقول جون بلامينتر : « عرلست قوانين الطبيعة على أنها قواعد يكشفها العقل ، وعلى أنها حقائق واضحة بذاتها يدركها العقل على نحو مباشر ، اذ ينبغي على كل موجود عاقل أن يحافظ على هذه التواعد ، اعنى أنها ليست قواعد مستتجة من طبيعة انسان بل هي مبادئ نهائية لا تحتاج الى تبرر أبعد منها لأنها هي نفسها واضحة بذاتها » . الانسان والمجتمع ص ١٢٤ •

(٣٨) جورج سباين « تطور الفكر السياسي » الكتاب الثالث ص ٦٣١

(39) T. Hobbes : The English Works, vol. 3, p. 258.

(40) T. Hobbes : Ibid, p. 262 .

الطبيعية التي تؤدي بنا الى التعصب والتحزب ، والغرور أو الزهو والانتقام وما شاكل ذلك .. »^(٤١) وفي استطاعتنا أن نقول أن قوانين الطبيعة هي التي تقود الانسان خارج حالة الحرب البشعة التي يخالقها باستسلامه لانفعالاته الطبيعية ، وإذا كان السلم هو الخير الحقيقي وما يؤدي اليه لابد أن يكون خيراً ، فان قوانين الطبيعة هي بالضرورة قوانين أخلاقية .

(ج) قوانين الطبيعة هي أيضا قوانين الهية : « فنشس القانون الذي نقول عنه أنه طبيعي هو أيضا اخلاقي ، وهو أيضا الهى *Deum* ذلك لأن العقل الذي هو قانون الطبيعة هو نفسه عطية من الله للإنسان حتى يحكم به على أفعاله ويسيطر على تصرفاته .. »^(٤٢) .
وفضلاً عن ذلك فان قوانين الطبيعة يبرهن عليها الكتاب المقدس^(٤٣) .
فهى قوانين مملكة السماء^(٤٤) . ويجهد هوبز نفسه في عرض مجموعة كبيرة من آيات الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد ، ليبرهن على أنها جاءت بقوانين الطبيعة الأثنى عشر التي سنعرض لها بعد قليل^(٤٥) . وسوف نسوق بعض الأمثلة التي قدمها هوبز في حالة كل قانون على حدة ليثبت أن الكتاب المقدس يؤيد فكرته .

(41) T. Hobbes : Leviathan, p. 173 .

(42) T. Hobbes : De Cive p. 152 and English works vol 2 p. 50.

(43) Ibid .

(44) Vol . 4, p. 184 - 6 .

(٤٥) انظر بصفة عامة في التتول «بأن قوانين الطبيعة هي قوانين الله» — المجلد الثالث من مجموعة مؤلفاته ص ١٤٧ وكذلك ص ٢٦٤ وص ٢٧٢ ، ص ٢٧٣ ، ٢٧٥ ، وص ٢١٢ ، ص ٣٤٨ ، ٥٨٠ و ٥٨٧ .. الخ والمجلد الثاني ص ٥٠ وما بعدها (الفصل الرابع كله) ، وكذلك ص ١٨٦ وص ٢٠٢ وص ٢١٠ والمجلد الرابع ص ١١ ، ص ٢٨٤ .. الخ .

(د) بقى أن نقول أن قوانين الطبيعة ملزمة من الداخل
in foro interno غى حالة الطبيعة لحنها تتحول الى الزام خارجى
in foro Externo عندما تقوم الدولة وينشأ المجتمع السياسى المنظم
الذى يعتمد الى صياغة قوانين الطبيعة فى قوانين مدنيه ، وتكون هناك
قوة عامة تجبر الناس على مراعاتها ، وفى هذه الحالة تنتقل من
الاخلاق الى السياسية ، من الضمير الباطنى الى سلطة القانون المدنى :
من التنظيم الباطنى للضمير الى التنظيم الخارجى للقانون : « هاتون
الطبيعة ، والقانون المدنى يتضمن الواحد منهما الآخر ولدى منهما مدى
متساو ، ذلك لأن قوانين الطبيعة التى تتألف من الانصاف ، والعدالة ،
والعرفان بالجميل ، وغير ذلك من فصائل اخلاقيه تعتمد عليها فى حاله
الطبيعة المحض كما سبق ان ذكرنا ، هذه القوانين • ليست قوانين
بالمعنى الدقيق بل هى خصائص وحيثيات تدفع الناس الى السلام
والطاعة • أما عندما تقوم الدولة وينشأ التنظيم السياسى فانها تتحول
الى قوانين معلية ، عندئذ ، وليس قبل ذلك ، وهى على هذا النحو
تصبح أوامر للدولة ، وكذلك قوانين مدنية تلزم السلطة العامة الناس
باتباعها وطاعتها ، ذلك لأنك بحاجة الى قوة وسلطة عامة تلزم الناس ،
وتعلن لهم ما الانصاف ، وما العدالة ، وما التضليله الأخلاقيه ،
وتعاقب من يخرج عن هذه القوانين • » (٤٦) •

(هـ) يذهب هوبز ، أخيراً ، الى أنه لا عذر لمن يجهل قانون الطبيعة
« الجهل على ثلاثة أنواع : جهل بالقانون ، و جهل بالسلطة (٤٧) » ،
وجهل بالعقوبة (٤٨) • ولا عذر لأى انسان يجهل قانون الطبيعة ذلك

(46) T. Hobbes : Leviathan, p. 145 - 246 and The English
works Vol. 3. p. 253.

(٤٧) « لا عذر لمن يجهل السلطة اذ ينبغى على الانسان أن يعرف
السلطة اذى تحريه » . « التئين » ص ٢٦٥ والمجلد الثالث ص ٢٨٠ .
(٤٨) « ولا عذر لمن يجهل العقوبة متى أعلن القانون » . نفس المرجع
فى نفس انصفحة .

لأن كل انسان وصل الى القدرة على استخدام العقل يفترض فيه أنه يعرف : أنه ينبغي عليه ألا يفعل بالآخرين ما لا يريد ان يبطوه به . . . ومن ثم - على أي مدان يوجد فيه الانسان ذاته يرتقب جريمته اذا ما انتهك هذا القانون . « ران كان الرجل بالثانون المدني سوف يضر صاحبه ان كان نى بارد غريبه . حتى يتم اعلاؤه به . » وحتى ذلك الحين لا يكون الثانون المدني ملزما . . « (٤٩) » وينتظرط هوبز على جميع الحالات ان تكون القوانين مطابقة ، اذ ليس الانسان ملزما بقانون لا يعلمه متى كان الوصول الى معرفته بالغ الصعوبة . ولهذا فقد كان الرومان يطلقون القرانين فى اماكن بارزة على الساحات التسعوية لينسبوا لجميع المواطنين معرفتها ، لاجل الأمر مختلف على حالة القانون الطبيعى . ولهذا فان هوبز لا يتسقط الاعلان عنه بطريقة واضحة لأن القدرة الانسان على الادراك العقلى والتمييز السليم هى وحدها المطاوعة . بمعنى آخر قد من اديه القدرة الدافيا لتدبير اموره « انتهى كل صاحب عقل قادر على استخدامه يستطيع ان يعرف القرانين الطبيعية ويديرها جيدا ، ومن ثم لا يعنى على هذه النك سوى الأطفال ، لعدم قدرتهم على الاستدلال ، والمجانين لحياب الحب : « هؤلاء هم وحدهم الذين يتقبل عذرهم اذا ما انتهكوا القانون الطبيعى . . « (٥٠) » .

١٣ — لكن ما هى قوانين الطبيعة هذه ؟ ! الواقع ان هوبز يعرض اثنى عشر قانونا من قوانين الطبيعة ، ويخصص الفصل الرابع عشر من « التئين » لعرض القانون الأول والثانى لما لهما من أهمية خاصة ، ثم يعرض بقية القوانين فى الفصل الخامس عشر (٥١) .

(49) T. Hobbes : Leviathan, p. 265 & English Words Vol 3 p. 280 .

(50) Ibid, p. 270 & Vol. 3 p. 287 - 288.

(٥١) كما رضى لهذه القرانين ابنسا بالتفصيل فى كتابه « فى المواطن » ، فى الفصلين الثانى والثالث ، اما فى الرابع فقد خصصه لشرح « الخاصية الالهية » لقوانين الطبيعة .

ونشئ استداعنا أن نلخص هذه القوانين فيما يلي :

القانون الأول : نشدان السلام ، ويعتبره هوبز القانون الأساسي يقول : « أن فكرة العقل أو قاعدته العامة هي أنه ينبغي على كل انسان أن يسعى جاهدا لتحقيق السلام بمقدار ما يأمل في بلوغه . وعندما لا يمكن من بلوغه ومن حقه أن يستخدم كل ما تقدمه له الحرب من عون ومزايا . والقسم الأول من هذه القاعدة يعبر عن القانون الأول والأساسي للطبيعة وهو نشدان السلام وسلوك سبيله . أما القسم الثاني فهو يعبر عن مجمل حق الطبيعة وهو أن ندافع عن أنفسنا بدل ما نستطيع من وسائل . . » (٥٢) . وإذا كان هذا القانون الأول والأساسي للطبيعة يأمر الناس بنشدان السلام ، فإن هوبز يقوم باستنباط بقية قوانين الطبيعة من هذا القانون الأول الذي يعده الغاية الكبرى للإنسان في حين أن بقية القوانين ترسم الطريق الى تحقيق هذه الغاية (٥٣) . ويمتد هوبز أن هناك آيات كثيرة في الكتاب المقدس تؤكد هذا القانون بل تعتبره القانون الأساسي أو هو «مجلد الناموس» : فالقديس بولس في رسالته الى أهل رومية ينحو باللائمة على الذين يسفكون الدماء ويغتصبون ويسحقون « . . وطريق السلام لم يعرفوه » ٣ : ١٧ وفي انجيل متى « . . طوبى لصانعي السلام » الاصحاح الخامس : ٩ ، وفي مزامير داود يتعاقب البر والسلام ويقبل كل منهما الآخر (المزمور الخامس والثمانون : ١٠) والمسيح هو الملك على مملكة السلام (العبرانيين الاصحاح السادس : ٢) . وكثرة أخرى من الآيات التي نعبر عن نفس المعنى . . » (٥٤) .

(52) Tomas Hobbes : Leviathan, p. 146 and English Works vol 3 p. 116 - 117 .

(53) M. F. S. Mc. Neilly : The Anatom yof Leviathan, p. 191 Macmillan .

(٥٤) تارن كذلك المزمور الرابع والثلاثين من مزامير داود : ١٤ وسفر

هذا هو القانون الأول الذى يحتم على الناس الخروج من حالة الطبيعة ونشدان السلام وهو قانون يرى البعض أنه يؤدى الى سعادة أبدية بعد الموت^(٥٥) . لأنه محاولة الوصول الى « الخير الأول » الى المحافظة على حياة الانسان وتدعيم بقاءه . غير أن الصيغة العقلية والأخلاقية الخالصة : « ينبغي عليك نشدان السلام » كثيرا ما يضيف اليها ميلسوننا جانباً عاطفياً شورياً : « الانفور من الموت » . يقرل شتراوس فى تفسير هذه الفكرة : « لقد كان هوبز فى كثير من الأحيان يفضل الصيغة السلبية : « تجنب الموت » على الصيغة الايجابية « المحافظة على الحياة » وليس من الصعب انكشف السبب فالمحافظة على الحياة هى « الخير الأول » يؤكد العقل ، ويثبت العقل وحده ، أما الموت فهو ، من ناحية أخرى ، الشر الأول الذى تؤذده العاطفه ، عاطفة الخوف من الموت ، ولما كان العقل نفسه بلا قوة ، فان الانسان لن يشغل نفسه بالتفكير فى المحافظة على الحياة كخير أول ، وخير ملح ، ما لم تضطره عاطفة الخوف أن يفعل ذلك . . . وفضلاً عن ذلك فان كانت المحافظة على الحياة هى الخير الأقصى Summum Bonum فان الموت فى الوقت نفسه هو الشر الأقصى Summum malum لكن الموت ليس سلباً للخير الأول فحسب بل هو سلب لجميع الخيرات بما فيها الخير الأقصى . . . »^(٥٦) .

اشياء الاصحاح التاسع عدد ٦ و ٧ ونفس السطر الاصحاح الثانى والآخر عدد ٧ ، وانجيل لوقا الاصحاح الثانى عدد ١٤ ، والأمثال الاصحاح الثالث ١ و ٢ . الح وقارن فى ذلك كله الفصل الثانى من كتاب هوبز « فى المواطن » لا سيما ص ١٥٤ — ١٥٥ . .

(55) T. Hobbes : Leviathan p. 159 & English works vol 3 p. 134 .

(56) Leo Strauss : The Political Philosophy of Hobbes , p. 15 Translated by Elsa M. Sinclair .

١٤ — اذا كان القانون الأول والأساسى يأمرنا بنشدان السلام فان هوبز يستنبط منه القانون الثانى على النحو التالى :

القانون الثانى : « ينبغى أن يكون لدى الانسان الرغبة فى السلام عندما يكون لدى الآخرين نفس الرغبة • كما ينبغى أن يكون لديه الرغبة فى الدفاع عن نفسه عندما يكون الآخرون كذلك • ومن ثم فان عليه أن يتنازل عن حقه فى أن يضع يده على جميع الأشياء ، وأن يمنع بذلك القدر من الحرية ازاء الغير الذى يسمح به هو نفسه ازاء الآخرين • اذ لو أصر كل انسان على استخدام ذلك الحق ، حق فعل أى شىء يرغب فيه ، فسوف نعود مرة أخرى الى حالة الفوضى والحرب ، أعنى حالة الطبيعة^(٥٧) • ولهذا فان هوبز يبرز بوضوح ، أن هناك شرطا أساسيا لتنازلى عن حقى فى وضع يدى على كل شىء هو أن تتنازل أنت نفسك عن القدر ذاته عن هذا الحق ، فاذا لم تفعل فلن يكون ثمة مبرر عندئذ لدى أى انسان أن يحرم نفسه من هذا الحق • ذلك لأنه اذا حرم نفسه فسوف يجعل من ذاته ضحية للآخرين ، وهو أمر لا يلزم أن يقوم به أحد • وهذا هو نفسه ، فيما يرى هوبز ، قانون الانجيل : « لأنكم بالدينونة التى بها تدينون تدانون ، بالكيل الذى به تكيلون يكال لكم » (انجيل متى الاصحاح السابع : ٢) • « وكما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا أنتم أيضاً بهم •• » (انجيل لوقا الاصحاح السادس : ٣١) وهى نفسها القاعدة الذهبية التى تقول : « عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به •• »^(٥٨) •

١٥ — والملاحظ أن هناك تحفظين أساسيين يقدمهما هذا القانون الثانى عند تطبيقه : أما التحفظ الأول فهو أن هذا القانون يشترط ،

(57) T. Hobbes : Leviathan. p. 147 and English works vol 3. p. 118 .

(58) Ibid .

فيما يرى ماكنيللي McNelly أن يكون تخلى المرء عن حقه الطبيعي أو وضع يده على جميع الأشياء مرهونا بأن يتخلى الآخرون عن حقهم بنفس القدر . وليس ثمة أنانية في هذا التحفظ بل ان القاعدة لتقول صراحة أنه اذا ما تخلى المرء عن حقه من جانب واحد فإنه ، بذلك يضعف موقفه دون أن ينال في مقابل ذلك شيئاً^(٥٩) ، بل أكثر من ذلك فإنه قد يجعل من نفسه ضحية ، بل ذبيحة للآخرين ، دون أن يكون هناك مبرر يدعوه للقيام بمثل هذا السمل فكأنه بذلك يقدم على ضرب من الانتحار !

أما التحفظ الثاني : فهو أنه حتى اذا ما رغب الآخرون في صنع سلام زائف ، أى اذا كان اقرار السلام يعنى وجود نفس الشرور التي كان المرء يسعى أساساً لتجنبها ، فسوف يكون تخلى المرء عن حقه الطبيعي في وضع يده على جميع الأشياء مضاداً لقيمه أيضاً^(٦٠) .

لكن هذين التحفظين لا يعنيان أن يعنى المرء نفسه من الالتزام بالسعى نحو تحقيق السلام ، بل يعنيان فحسب أن على المرء أن ينتظر باستمرار على أمل وجود ظروف أفضل يتحقق فيها السلام الحقيقي^(٦١) .

ويشير هوبز أحياناً الى هذا التحفظ الثاني بقوله ان هناك حقوقاً لا يمكن التنازل عنها أو نقلها الى الغير ، لأن التنازل عن الحق هو فعل ارادى ، وكل فعل ارادى يستهدف تحقيق خير لصاحبه ، ومن ثم فلا يمكن ان نفهم كيف يستطيع المرء أن يتخلى عن حقه في مقاومة المحاولات التي تستهدف القضاء على حياته^(٦٢) ؟ !

(59) F. S. McNilly : The Anatomy of Leviathan p. 192.

(60) Ibid .

(61) Ibid .

(62) Ibid .

١٦ - القانون الثانى يلزم الانسان بالتخلى عن تلك الحقوق التى يمكن أن تعوق السلام (اما بالتنازل عنها نهائيا أو نقلها الى الآخرين) .. فما الذى يقوله القانون الثالث ؟ ! •

القانون الثالث : ينبغى أن يلتزم الناس بتنفيذ ما يبرمونه من موثيق *Facts* ، وعهود *Covenants* ، لأنه اذا لم تتم المحافظة عليها ، أعنى اذا مازالت الثقة فى اليهود بين " " ن نسوف تختلى العدالة ، ويندلع الصراع بينهم من جديد ، لقد كان النبو دارد يقول نى مزاميره : « وقال الجاهل الأحمق فى قلبه ليس يوجد اله » (المزمور الرابع عشر) ويروى هوبز نفس العبارة بصيغته اخرى : « يقول الجاهل الأحمق فى قلبه لا يوجد تىء اسمه العدالة .. » (١١) • ولهذا السبب فانه لا يدنى أن يبرم الناس التعهدات والمواثيق ويقطعون على انفسهم العهود .. الخ فذلك كله التزام من الداخل *In foro interno* أعنى التزاما اخلاقيا باطنيا يحتاج الى قوة سياسية تدعمه • لهذا فان القانون الثالث يحتم قيام سلطة عليا للتراف على تنفيذ العهود والمواثيق التى اتفق الناس فيها بينهم على عقدها : « لأن العهود بدون السيف ليست سوى كلمات بغير قوة تضمن تحقيقها على الاطلاق .. » (١٢) • ومن ثم فلا بد من الضرب على أيدي العابثين بقدسية الاتفاقات والعهود والمواثيق والا تهدرت حرمتها ، وضاعت قيمتها ، وعاد الناس مرة أخرى الى الانتقام والتار والصراع والحرب - أعنى الى حالة الطبيعة التى تدمر دى حياة وتقضى على كل وجود (١٣) •

١٧ - من الواضح أن هوبز يصر على أن يكون العهد باحترام تنفيذ ما اتفق عليه متبادلا بين الطرفين ، وهذا هو أساس فكرتى

(١٣) T. Hobbes : *Leviathan*, p. 157.

(١٤) T. Hobbes *Leviathan*, p. 173.

(١٥) *Ibid*, p. 156 .

العدل والظلم عنده • فالظلم لا يعنى شيئاً سوى عدم تنفيذ التعهدات التى قطعها المرء على نفسه ، والعدل هو ما ليس ظلماً أعنى هو الوفاء بهذه الالتزامات^(٦٦) • ويسوق هوبز هذه الحجة بصفة خاصة بصدد التعهد بالتخلى عن حق الطبيعة ، لكنها تصاغ ، بصفة عامة ، لكى تنطبق على جميع التعهدات الأخرى : لأن الفارق الهام بين حالة الطبيعة والمجتمع المنظم هو الريية أو الشك التى تسود الحالة الأولى والتى ينشأ عنها الاحباط ثم اليأس • فإذا ما انتشرت الريية فى نوايا الناس فى المجتمع الحديث فذلك مؤثر خطر لقرب تحولها الى صراع مستتر أول الأمر ثم قتال علنى فى نهايته • أما عندما يتم تنفيذ التعهدات فان ذلك يقوم على أساس أن كل طرف يعطى للطرف الآخر ثقة ويعتمد عليه فى فعل ما ، أو فى مجموعة كبيرة من الأفعال ، فإذا ما ترسخت الثقة كان أساس المجتمع ثابتاً ومتميناً ، أما اذا اهترت بالحنث بالعهد فان ذلك يعنى اتخاذ خطوات سريعة نحو حالة الحرب^(٦٧) •

١٨ — اذا كان تحقيق العدالة يعتمد على مقدمة هى العهود ف نذكرك العرفان Gratitude يعتمد على مقدمة هى المنة ~~تسمى~~ أو العطية الحرة ، وهذا هو القانون الرابع الذى يمكن صياغته على النحو التالى : « لا بد أن يقابل المرء احسان الغير ، بالاحسان لهم ، والا اعتبر ذلك جحوداً ، ونكراناً للمعروف يدفع الناس الى الندم على فعل الخير ، ومن ثم فان ذلك قد يؤدى الى زوال النوايا الطيبة لشغل الخير ، وكذلك الارىحية والغيرية ، فلا يكون ثمة ثقة ، ولا عون متبادل ، ولا اتفاق بين شخص وآخر • ومن ثم فسوف يظل الناس فى حالة الحرب التى هى عكس القانون الأول من قوانين الطبيعة • والذى يأمر الناس بالسعى نحو تحقيق السلام فنكسر هذا القانون ضرب من

(66) Ibid, p. 157 .

(67) F. SMcneilly : The Anatomy of Leviathan, p. 194 - 195 . Macmillan, 1968.

الخجود والكران *ingratitude* وسوف تكون علاقته بالمنة أو العطية أو المنحة هي نفس العلاقة القائمة بين الظلم والالتزام بالعهد^(٦٨) .
واقـد أكد الكتاب المقدس هذا القانون ، شأنه شأن بقية القوانين الأخرى للـبيعة ، فقد جاء في سفر الأمثال « ان من يجازي عن خير بشر لن ييرح الشر عن بيته » . (الإصحاح السابع عشر عدد ١٣) وفي الأمثال أيضا : « لا تخترع شراً على صاحبك وهو ساكن لديك آمناً ، لا تخاصم انسانا بدون سبب ان لم يكن قد صنع معك شراً » . (الإصحاح الثالث : ٢٩ — ٣٠) . « سمعتم أنه قيل عين بعين وسن بسن ، أما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشر بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضا » . (متى ٥ : ٣٨)^(٦٩) .

١٩ — ويعبر القانون الخامس عن المجاملات الواجبة بين الناس أو ما يمكن أن نسميه بالبرقة أو الكياسة *commoditas* وهي تعنى أن يجاهد كل انسان في أن يوفق بين نفسه وبين الآخرين أو أن يتكيف مع غيره من الناس بحيث يكون رقيق المعشر لطيفاً مجاملاً . الخ ذلك لأن لكل انسان كما سبق أن رأينا الحق في المحافظة على حياته . ولقد رأينا أن هذه المحافظة تضطره الى البحث عن السلام في كل مكان يمكن أن يعثر فيه عليه . وهكذا كان القانون الأول الذي يأمرنا بنشـدان السلام ، لكن من يقبل على هذا القانون ويتكيف معه ، ومن يعمل على المحافظة عليه وتدعيمه ، فسوف يكون اجتماعي النزعة *Sociable* ويسمى باللاتينية « لين الجانب *Commodi* » . أما ذلك

(68) Thomas Hobbes : *Leviathan*, p. 161 - 162 and English works, vol 3 p. 138 .

(٦٩) هناك كثير من أدبيات الأخرى التي يسوقها هوبز لتأييد هذا القانون انظر سفر الخروج الإصحاح الثالث والعشرون عدد ٥٤ . وسفر الأمثال الإصحاح الثالث والإصحاح الخامس عشر وإثنا عشر عشر . والإصحاح العاشر من انجيل لوقا . الخ وانظر أيضا كتابه « في المواطن » ص ١٥٦ — ١٥٧ . (٢٣ — هوبز)

الشخص الجامح الحرون الذى لا يكثر كثيراً بالمحافظة عليه فهو انسان صعب المراس Stubborn منطو على نفسه نافر من الاجتماع بغيره Intractable وهو مشاكس Froward او عنيد Insociable (٧٠) . ويعتقد هوبز أن كثيراً من آيات الكتاب المقدس تدعو الناس الى الرقة والكياسة ، ولين العريكة ، وتحرم عليهم الغلظة ، والخشونة ، والتمرد ، والعناد ، والقسوة ، والجفاء ، وتلك هي « الاستقامة الحقّة » ، العلامات الطبيعية بالناس فالدين المعاملة . جاء فى سفر الأمثال : « لا تحسد الظالم ولا تختر شيئاً من طرقه ، لأن الملقوى رجس عند الرب . أما سره فعند المستقيمين . لعنة الرب فى بيت الشرير ، لكنه يبارك مسكن الصديقين ، كما أنه يستهزئ بالمستهزئين هكذا يعطى نعمة للمتواضعين ، الحكماء يرثون مجداً ، والحمقى يحملون هواناً » . (الأمثال الاصحاح الثالث : ٣١ — ٣٥) وأيضاً « تمسك بالأدب لا ترخه ، احفظه فإنه هو حياتك » . انزع عنك التواء الفم وابعد عنك انحراف انشفتين » (الأمثال السفر الرابع ١٣ و ٢٤) وجاء فى موعظة الجبل « ان قدمت قربانك الى المذبح ، وهناك تذكرت أن لأخيك شيئاً عليك ، فاترك هناك قربانك قدام المذبح واذهب أولاً اصطلح مع أخيك ، وحينئذ تعال وقدم قربانك » . (متى الاصحاح الخامس : ٣٣) . وأيضاً : « ان أحببتهم الذين يحبونكم ، فأى أجر لكم ؟ اليس العشارون أيضاً يفعلون ذلك ؟ وان سلمتم على اخوتكم فقط فأى فضل تصنعون ؟ اليس العشارون أيضاً يفعلون ذلك ؟ » (انجيل متى الاصحاح الخامس : ٤٦ — ٤٧) . وأيضاً « الجواب اللين يصرف الغضب » . (الأمثال ١٥ : ١) ويقول السيد المسيح أيضاً : « طوبى للرحماء لأنهم يرحمون » (متى ٥ : ٧) وجاء فى سفر اللاويين « لا تنتقم وتحقد على أبناء شعبك » (الاصحاح التاسع عشر : ١٨) . وكذلك قال السيد المسيح : « أما أنا فأقول لكم ان كل من يغضب على أخيه باطلا يكون مستوجب

(70) T. Hobbes : Leviathan, p. 162 and English works vol 3, p. 138 .

الحكم ، ومن قال لأخيه رقا Racha يكون مستوجب المجمع Council
ومن قال يأأحمق يكون مستوجب نار جهنم » • (متى الاصحاح الخامس
عدد ٢٢) « ومن يحتقر قرييه يخطيء » • (سفر الأمثال الاصحاح
الرابع عشر عدد ٢) • وأيضاً : « اطرء المستهزى فيخرج الخصام
ويبطل النزاع والخزى » • (سفر الأمثال الاصحاح الثاين والعشرون
عدد ١٠) •

٢٠ — المعاملة الطيبة والتكيف الاجتماعى وهما ما كان القانون
الخامس ينص عليهما ، يحتاجان الى تكملة ضرورية هي « غفران الخطايا »
هي نفسها دعوة الى انسلام والمحبة • ومن ثم فان التحوط للمستقبل
يدعونا الى أن نغفر الأخطاء الماضية التي يرتكبها الآخرون فى حقنا ،
لا سيما بالنسبة لمن يتوب منهم ، ذلك لأن الغفران Parodon
والنتسامح ، والعفو ، والصفح عن الآخرين • الخ هي كلها طرق مختلفة
للتعبير عن السلام ، وهذا هو القانون السادس من قوانين الطبيعة
الذى يقول : « انه ينبغى عليك أن تتسامح مع الناس وأن تغفر
أخطاءهم ، لأن الغفران ليس سوى جنوح نحو السلام ، رغم أن مثل
هذا الجنوح ، عند بعض الناس لا سيما أولئك الذين يواصلون
عدوانهم ، لا يكون سلاماً حقيقياً بل خوفاً ، ومن ثم فلا يكون احتياطاً
للمستقبل بل علامة على النفور من السلام ، وذلك هو المصد المباشر
لقانون الطبيعة » (٧١) • ويقول هوبز فى المواطن : « انه لابد لنا من
أن نتسامح مع من يطلب العفو ويعلن التوبة عن أخطاء الماضى ،
ذلك لأن العفو عن الماضى هو دعوة الى السلام بالنسبة لمن يطلبه لكن
من لا يتوب توبة نصوح بل يظل العداء فى ذهنه ، فانه فى الواقع
لا يسعى الى سلام حقيقى بل يتحين الفرصة » (٧٢) •

(71) T. Hobbes Leviathan, p. 163 and Eng . W. Vol 3 . 140 .

(72) Thomas Hobbes : De Cive, p. 141 - 142 .

ويعتقد هوبز أن الكتاب المقدس يدعم هذا القانون ويدعو اليه في عدد لا حصر له من الآيات ففي انجيل متى يقول السيد المسيح : « ان غفرتكم للناس زلاتهم ، يغفر لكم أيضا أبوكم السماوى ، وان لم تغفروا للناس زلاتهم لا يغفر لكم أبوكم أيضا زلاتهم » . (انجيل متى الاصحاح السادس عدد ١٤ و ١٥) وأيضا : « تقدم اليه بطرس وقال : يارب : كم مرة يخطئ الى أحنى وأنا أغفر له ؟ ! هل الى سبع مرات ؟ ! فقال له يسوع : لا أقول لك الى سبع مرات ، بل الى سبعين مرة سبع مرات » . (انجيل متى الاصحاح الثامن عشر عدد ٢١) (٧٣) .

٢١ — لابد أن يظهر هنا سؤال هام يثيره القانونان السالفان (الخامس والسادس) فإذا كان لابد من المعاملة الطيبة « أو حسن المعشر » ، كما تقول ، وما يستلزم ذلك من تسامح وغفران للخطايا وعفو عن الأخطاء .. الخ ألا يعنى ذلك الغاء العقاب ؟ ! وأين القصاص اذن ؟ ! يجيب هوبز القصاص موجود ، وهو يعنى مقابلة الشر بالشر ، لكن المهم هو أنه ينبغي علينا ألا ننظر الى جسامة الشر الماضى وفداحته ، بل الى أهمية الخير المقبل وروعته . وبمعنى آخر انه ينبغي علينا أن نمتنع تماما عن انزال العقاب بالناس لأى سبب آخر سوى الاصلاح أو ردع الآخرين وتوجيههم . وهكذا نصل الى القانون السابع الذى يظهر كنتيجة متسفة للقانون السابق الذى يأمرنا بالعفو والتسامح والتجاوز عن أخطاء الناس . وفضلا عن ذلك فان الانتقام دون اعتبار لنفع أو اهتمام باصلاح ، ليس سوى الحاق الأذى بالآخرين دون استهداف غاية . وهو أمر يضاد العقل . كما أن الحاق الأذى والضرر بالناس دون مبرر معقول هو مقدمة الحرب الأهلية ، والاضطراب والفوضى .. الخ الأمر الذى يجعله منافيا لقانون الطبيعة ويسمى عادة ، باسم الوحشية أو القسوة Cruelty (٧٤) .

(73) Ibid .

(74) T. Hobbes : Leviathan, P. 163 and the English Works vol 3p. 140 .

٢٢ — ولما كانت علامات الكراهية ودلائل الاحتقار والاستخفاف بالآخرين تحفزهم على القتال الذي يبدأ مستترا في البداية ثم يظهر الى العلن كلما اشتدت مبرراته وازدادت عوامله ، فان ذلك يؤدي بنا في الحال الى القانون الثامن •

القانون الثامن : الامتناع تماماً عن بذر بذور الكراهية أو غرس الاحتقار أو الاستخفاف في نفوس بعض الناس تجاه بعضهم الآخر : أعني أنه ينبغي على كل انسان ألا يعلن عن كراهيته لغيره ، ولا عن احتقاره أو استخفافه بغيره ، لا بالفعل ولا بالخلمة ، ولا بالإشارة ولا بالتنميح • وانتهاك هذا القانون يسمى في العادة ، بالاهانة أو الازدراء Contumely (٧٥) • والكتاب المقدس في كثير جدا من آياته يدعونا الى التواضع وعدم الاستهزاء بالآخرين : « فالرب يكره كل متشامخ القلب » (سفر الأمثال ١٦ : ٥) « وعندما تأتي الكبرياء يأتي الهوان » (سفر الأمثال ١١ : ٢) « ومن يغضب على أخيه باطلا يكون مستوجب الحكم ، ومن قال له ياأحمق يتون مستوجبا نار جهنم » (انجيل متى : ٥ : ٢٢) • « ومن يحتقر قريبه يخطيء » (سفر الأمثال ١٤ : ٢) في حين أن « الجواب اللين يصرف الغضب » (أمثال ١٥ : ١) « واطرد المستهزي فيخرج الخصام ويبطل النزاع والخزي » • (سفر الأمثال ٢٢ : ١) (٧٦) •

٢٣ — ويعتقد هوبز أنه إم يكن ثمة معنى للتساؤل عن هو أفضل من غيره في حالة الطبيعة ، لأن الناس ، في هذه الحالة ، متساوون كما سبق أن ذكرنا ، في حين أن اللامساواة الحالية التي نجدها في

(75) T. Hobbes : Leviathan, P. 163 and The English Works, Vol 3 p. 140. .

(76) T. Hobbes : De Cive, p. 158 and the English works, vol 2, p. 56 .

المجتمع هي من عمل القوانين المدنية ، واذا كان أرسطو قد ذهب في الكتاب الأول من كتابه « السياسة » الى أن الطبيعة قد خلقت بعض الموجودات لكي تأمر ، وبعضها الآخر لكي تطيع : فارادت أن يكون الموجود المتسم بالعقل والقبصر قادراً على أن يأمر بوصفه سيداً ، كما أن الطبيعة في رأي أرسطو أيضاً ، رأت أن يصبح الموجود القادر من الناحية الجسدية على تنفيذ الأوامر ، عبداً^(٧٧) ، فان هوبز يرفض تماماً هذه النظرة ويرى أنها نظرة مضادة للعقل والتجربة في آن معا ، ذلك لأن الطبيعة قد أقامت مساواة أساسية بين البشر ولا بد للناس أن تعترف بهذه المساواة . ولو أن الطبيعة كانت قد جعلت الناس غير متساوين لاستحال عليهم الاتفاق على شروط واحدة للسلام . ومن هنا كان القانون التاسع الذي يقول : ينبغي على كل انسان التسليم بأن الطبيعة قد جعلت المساواة بين الناس مسألة أساسية ، وانتهاك هذا القانون هو ما نسميه بالزهو Pride .^(٧٨) ونحن نجد الكتاب المقدس يؤكد هذا القانون أيضاً^(٧٩) . « لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السموات ، فانه يشرق شمس على الأشرار والصالحين ويمطر على الأبرار والظالمين » . (انجيل متى الاصحاح الخامس عدد ٤٥) . ويعبر القديس بولس عن الفكرة نفسها فيقول « حيث ليس يوناني ويهودي ، ختان وغرلة ، بربري وسكيثي ، عبد وحر ، بل المسيح الكل

(٧٧) يعتقد أرسطو ان الطبيعة وهي ترمى الى البقاء هي التي خلقت بعض الكائنات للامرة وبعضها للطاعة .، والسيد والزوج هما نماذج الموجودات الامرة أما الزوجة (المرأة عموما) والعبد فهي موجودات خلقت للطاعة ، وهكذا تمتزج منفعة السيد ومنفعة العبد ! (انظر الترجمة العربية لكتاب « الأرسطو » بقلم أحمد لطفى السيد ص ٩٤ من الطبعة الثانية الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة عام ١٩٧٩) .

(78) T. Hobbes : Leviathan p. 163 - 164 and the English Works Vol 3p. 140 - 141

(79) T. Hobbes : De Cive, p. 159 and the English works vol 2 p. 57 .

فى الكل » • (رسالة بولس الرسول الى أهل كورنثوس ٣ : ١١) •
وليس ثمة تفرقة ولا محاباة « فتح بطرس فاه ، وقال : بالحق أنا أجد
أن الله لا يقبل الوجوه » • (أعمال الرسل ١٠ : ٣٤) ، « لأنه ليس
عند الله محاباة » • (رسالة القديس بولس الى أهل رومية الاصحاح
الثانى : ١١) « ليس عند الرب الهنا ظلم ولا محاباة ولا ارشاء »
(أخبار الأيام الثانى ١٩ : ٧)^(٨٠) •

٢٤ — بناء على القانون السابق يظهر القانون العاشر الذى يقول :
أنه فى حالة الدخول فى شروط للسلام ينبغى ألا يحتفظ انسان لنفسه
بأى حق لا يرضى أن يحتفظ به كل انسان آخر لنفسه ، وهذا هو الانصاف
Equity الذى يأمر كل انسان أن يسمح للآخرين بنفس الحقوق
التي يسمح بها لنفسه • جاء فى سفر اللاويين : « أن تحب قريبك
كنفسك » • (١٩ : ١٨) وسأل ناموسى السيد المسيح ليجربه قائلاً :
« يامعلم أية وصية هى العظمى فى الناموس ؟ فقال لله يسوع تحب
الرب الهك • هذه الوصية الأولى العظمى والثانية مثلها تحب قريبك
كنفسك ، بهاتين الوصيتين يتعلق الناموس كله والأنبياء » • (انجيل
متى ٢٢ : ٣٦ — ٤٠) وقوله أن تحب قريبك ، أى جارك ، كنفسك لا يعنى
شئاً سوى أن تمنح له كل ما ترغب أن تمنحه لنفسك • ولقد سبق
أن ذكرنا فى القانون الثانى أنه من الضرورى لكل من يسعى الى تحقيق
السلام أن يتنازل عن حقوق معينة مثل ألا تكون له الحرية ، فى أن
يفعل ما يشاء ، وقتما يشاء ، رغم أنه من الضرورى أن يحتفظ المرء ،
فى سبيل تدعيم حياته ، ببعض هذه الحقوق ، مثل حقه فى السيطرة
على جسده ، والاستمتاع بالهواء والماء ، والحركة ، والانتقال من
مكان الى مكان ، وكل شئ آخر لا يستطيع أن يعيش بدونه ، فاذا ما طلب
الناس لأنفسهم فى حالة السلم ، ما لم يمنحوه لغيرهم ، فانهم بذلك

يعارضون القانون السابق الذى ينص على أن البشر متساوون بالطبيعة ،
ومراعاة هذا القانون هو ما نسميه بالتواضع Modesty وانتهاكه هو
ما يسمى بالغطرسة أو التسمخ Arrogance (٨١) .

٢٥ — أما القانون الحادى عشر من قوانين الطبيعة عند هوبز
فهو يقول : انه لو أن شخصا وضع فيه الناس ثقتهم ليحكم بين انسان
وانسان ، فان أحد قوانين الطبيعة يحكم عليه بان يلتزم فى احكامه
مبادئ العدل والمساواة ، ذلك لأن المرء لو شعر أنه « ظالم » ،
وأن القضاء لم يكن عادلا ، فانه ينتهى الى نتيجة واحدة هى أن
الخصومات بين الناس لا يمكن أن تحسم الا بواسطة الحرب . ومن ثم
فان كل انسان يوضع موضع القضاء ، او الحكم بين الناس ، ولا يخون
عادلا فى قضاء أو يخون متحيزا فى حكمه لطرف دون طرف ، فانه بذلك
يخرج عن قانون الطبيعة ، ويدفع الناس الى فض مشاكلهم عن طريق
القتال . ومراعاة هذا القانون يحقق العدل Justice والانصاف
Equity أما انتهاكه فيعنى المحاباة والجور (٨٢) . ولقد سبق أن
ذكرنا كثيراً من آيات الكتاب المقدس التى تدعم المساواة بين البشر
القانون التاسع فقرة ٢٣ وسقنا شواهد على أن الله لا يقبل « المحاباة »
لأن « كل طريقه مستقيمة » وهو عادل دوما ، ويأمر الناس بالعدل
« اسمعوا بين أخوتكم ، واقضوا بالحق بين الانسان وأخيه ونزيله .
لا تنظروا الى الوجوه فى القضاء . الصغير كالكبير تسمعون . لا تهابوا
وجه انسان ، لأن القضاء لله » . (سفر التثنية : الأصحاح الأول :
١٦ : ١٨) . وفضلا عن ذلك فان القاضى ينبغى عليه ألا يتقاضى رشوة
أو هدية من أحد . « ولا نأخذ رشوة ، لأن الرشوة تعمي المبصرين ،

(81) T. Hobbes : Leviathan, p. 164 and English Works Vol
3. p. 141 .

(82) T. Hobbes : Leviathan , p. 164 and the English works
vol 3. p. 141 .

وتعوج كلام الأبرار » (سفر الاصحاح الثالث والعشرون : ٨) •
« وان فحص القضاة جيداً ، واذا الشاهد شاهد كاذب قد شهد بالكذب
على أخيه ، فاعملوا به كما نوى أن يفعل بأخيه ، فتنزعون الشر من
وسطكم •• » (سفر التثنية الاصحاح التاسع عشر : ١٩) (٨١) ••

٢٦ — ويستنتج هوبز القانون الثانى عشر (وهو الأخير) من
القانون السابق فإذا كان القانون الحادى عشر ينص على توزيع العدالة ،
أو على عدالة التوزيع ، فان هوبز يمد هذا القانون الى أقصى مدى
بحيث تسيطر « عدالة التوزيع » لا فى أفعال القضاة ، فحسب بل فى
جميع القوانين المدنية • فينبغى ، إذن أن نبحث هناك عدالة فى الأشياء
التي نستمتع بها بحيث نستمتع استمتاعاً جماعياً بالأشياء التي لا يمكن
تقسيمها يقول « الأشياء التي لا يمكن أن تقسم ولا يجوز أن نتجزأ ،
يشترك أعضاء المجتمع فى الاستمتاع بها كلما كان ذلك ممكناً ، والا فان
التوزيع لن يكون عادلاً ، وذلك مناقض للانصاف الذى سبق أن تحدثنا
عنه » (٨٢) • أما الأشياء التي لا تجوز فيها القسمة ولا الاستمتاع
الجماعى ، فانها تذهب كلها الى أول مالك لها ، أو الى أول شخص يضع
يده عليها (٨٣) • وهذا ما يطلق عليه الكتاب المقدس اسم القرعة
« انما القرعة تقسم الأرض ، حسب أسماء أسباط آبائهم » (سفر العدد
الاصحاح السادس والعشرون : ٥٥) وهناك آيات أخرى كثيرة تتحدث
عن القرعة (انظر أعمال الرسل الاصحاح الأول ٢٤ — وكذلك سفر
الأمثال الاصحاح السادس عشر : ٣٣) • أما بالنسبة للآيات التي تتحدث
عن الاستمتاع الجماعى فى الكتاب المقدس فان هوبز يقول : « لست

(83) T. Hobbes : De Cive, p. 159 and the English works ,
vol . 2 p. 57 .

(84) T. Hobbes : Leviathan, p. 164 and The English works,
Vol.3 p. 141.

(85) Ibid, p. 165 & E. W. Vol 3 p. 142 .

أعرف ما اذا كانت هناك آيات في الكتاب المقدس تعبر عن ذلك أم لا ،
وان كانت الممارسة في كل مكان تظهر الاستخدام الجماعي : للآبار
والطرق والأنهار والأشياء المقدسة .. الخ وغير ذلك من الأشياء
التي لا يستطيع الناس أن يعيشوا بدونها ..» (٨٦) .

٢٧ — تلك هي قوانين الطبيعة التي تلزمنا بنشدان السلام أينما
كان ، فان تعذر كان علينا أن نترقبه لنعمل على تحقيقه كلما سنحت
الفرصة ، كما تلزمنا هذه القوانين بالمحافظة على تعهداتنا والوفاء
بما قطعناه على أنفسنا ، وبالعرفان بالجميل لا بنكرانه ، كما توصينا
بالحلم والمعاملة الطيبة والامتناع عن الانتقام وعن القسوة والاهانة
والكبرياء وتأمرونا بالعدل والاحسان والاعتدال .. الخ باختصار :
« أن تعامل الناس بما تحب أن يعاملوك به ..» (٨٧) . وواضح أننا
نجد أنفسنا أمام مجموعة من القوانين الأخلاقية التي يكشف عنها العقل ،
كما يكشف عن غيرها من البديهيات والأفكار الواضحة بذاتها وهو يلزمنا
بها لكنه الزام من الداخل *In Foro Interno* أعني الزاماً أخلاقياً .
غير أنه لا العقل وحده ، ولا النوايا الطيبة وحدها ، قادر على انشاء
دولة ، أو اقامة مجتمع متماسك ، اذ بالغاً ما بلغت قيمة هذه النوايا
الطيبة ، فانها في النهاية « نوايا » تحتاج الى قوة تدعمها وسلطة تثبتها ،
ذلك لأن قوانين الطبيعة ، كما سبق أن ذكرنا ، هي الضد المباشر
لانفعالاتنا الطبيعية ، كما يقول هوبز ، أعني أنها تتعارض مع رغباتنا
وشهواتنا وغرائزنا .. الخ وبالتالي فنحن بحاجة الى قوة تكبح جماح
هذه الغرائز والميول الطبيعية أو سلطة تدعم هذه القواعد الأخلاقية ،
وبمعنى آخر نحن بحاجة الى تحويل القوانين الطبيعية من الداخل الى

(86) T. Hobbes : De Cive, p. 159 and The English Works Vol

2 p. 57 .

(87) T. Hobbes : De Cive P. 159 and The English works vol

2 p. 57 - 58 .

الخارج ، من الالتزام الأخلاقي الداخلى الى الالتزام السياسى الخارجى
In Foro Externo بحيث تظهر قوانين مدنية جديدة تقوم على أساس
قوانين الطبيعة القديمة تشرحها وتفسرها وتدعمها ، وتضيف إليها لكنها
فى النهاية تستهدف نفس الغاية : تحقيق السلام ، وبث الطمأنينة والثقة
وحماية المواطنين وتدعيم وجودهم .. وذلك كله يحتاج الى « قوة » لأن :
« التعهدات » و « المواثيق » « الوعود » .. تظل مسائل أخلاقية داخلية ،
مجرد « نوايا طيبة » حتى تدعمها السلطة وتضمن تنفيذها وتحققها :
« فالتعهدات بدون السيف ليست سوى كلمات بغير قوة تضمن حماية
الانسان على الاطلاق .. » (٨٨) .

٢٨ — هناك ، اذن ، مستويات تعمل فيهما قوانين الطبيعة :
أما المستوى الأول فهو الأخلاقى الداخلى أو « مملكة النوايا والضمير »
ولا يأخذ بها القضاء لأنه لا يتهم ولا يعاقب الا الفعل الخارجى الذى
يظهر أمامه بوضوح ، وها هنا يكون المستوى الثانى الذى يتحول فيه
قوانين الطبيعة الى قوانين مدنية أو قل انها الخلفية التى تستمد منها
هذه القوانين أسسها ومبادئها . فى المستوى الأول نتحدث عن
الموجود البشرى بوصفه فرداً أخلاقياً عن نواياه ومقاصده ويحاسب
عنها أمام ضميره وأمام الله . وفى المستوى الثانى يتحول هذا الموجود
الى « مواطن » يحاسب أمام القضاء . وهكذا نجد لدينا مصدرين
للالزام : أحدهما يستمد الفرد من تفسيره للقانون الطبيعى ، والثانى
تشتقه السلطة من تفسيرها وشرحها لهذه القوانين فضلاً عما تصدره
من قوانين مدنية أخرى . وهذه الازدواجية هى التى قادت هوبز
الى التفرقة بين الخطيئة Sin والجريمة Crime (٨٩) يقول هوبز

(88) T. Hobbes : Leviathan, P. 173 & The English Works

Vol 3 p. 154.

(89) Howard Warrender : The Political Philosophy of Hobbes
p. 150 Oxford at the Clarendon Press .

« ليست الخطيئة انتهاكاً للقانون فحسب ، بل هي كذلك استخفاف بالمشرع . ومثل هذا الاستخفاف هو انتهاك لجميع القوانين دفعة واحدة . ومن ثم فهو لا يعتمد على ارتكاب الانتهاك بالفعل أو التقوه بألفاظ يجرمها القانون ، أو الامتناع عما يأمر به القانون ، وإنما يعتمد على النية والتصميم على الانتهاك والتعدي ، لأن التصميم على انتهاك القانون هو درجة من درجات الاستخفاف بمن وكل إليه تنفيذه ، أنك عندما تتسرع بسرور غامر وأنت تتخيل نفسك مالكا متاع غيرك وخدمه وزوجته ، دون أن تكون ادراكك أدنى نية في اخذها عن طريق القوة أو النصب ، فليس ذلك انتهاكاً للقانون ، ولهذا قيل « ينبغي عليك ألا تشته ما ليس لك .. »^(٩١) . وهذا هو المستوى الأخلاقي الذي ينظر فيه الى انتهاك القوانين الطبيعية على أنها « خطيئة » لأن المستوى الأخلاقي يمتد أن ينظر اليه أيضاً بمنظور ديني .

٢٩ — أما الجريمة فيحدددها هوبز تحديداً ضيقاً عن الخطيئة ، ذلك لأنها تعنى الارتخاب الفعلي للخطأ ، أعني انتهاك القانون ، سواء بالكلمة أو العمل ، ومن ثم فإن كل جريمة هي خطيئة ، لكن ليست كل خطيئة جريمة . يقول هوبز « الجريمة هي خطيئة تعتمد على ارتخاب ، بالفعل أو بالكلمة ، ما يجرمه القانون أو الامتناع عما يأمر به ، فعندما تنوى أن تسرق أو تقتل فذلك خطيئة مع أنها لا تظهر الى العلن لا في كلمة ولا في فعل . لكن الله يرى أفكار الانسان ، ويمكن أن يوجه اليه هذا الاتهام . لكن طالما أنها لم تتجسد في فعل أو في قول وبقيت نية لا يستطيع القضاء مناقشتها ، فإنها لا تحمل اسم الجريمة .. »^(٩١) .

(٩٠) « لا تشته بيت قريبك . لا تشته امرأة قريبك ، ولا عبده ، ولا أمته ولا ثورة ولا حماره ولا شبيهاً مما تقربك » سفر الخروج : الاصحاح العشرون عند ١٧ .

(91) T. Hobbes : P. 263 and English Works vol 3 / . p. 277.

وباختصار انتهاك القوانين الطبيعية في مستواها الأول (الأخلاقي) هو الخطيئة ، وانتهاكها في مستواها الثاني (السياسي) هو الجريمة .

لكن كيف تنتقل القوانين الطبيعية من المستوى الأول الى الثاني ؟
أعنى كيف يتحول الانسان الفرد الى مواطن في دولة ؟ ! وما هي الأنس
التي تبني عليها هذه الدولة ؟ ! ذلك ما سنوف نتحدث عنه في
القسم الثاني .

ثالثا — العقد الاجتماعي . . . وقيام الدولة :

٣٠ — لم يكن هوبز أول فيلسوف يقيم المجتمع البشرى على
أساس من العقد الاجتماعي ، وانما وجدت هذه الفكرة في تاريخ
الفلسفة منذ المدرسة الرواقية ، ولا سيما الرواقية الرومانية ،
(وعند شيشرون Cicero بصيغة خاصة) ، وفضلاً عن ذلك فان فكرة
« العقد » نفسها مستمدة من القانون الروماني^(٩٢) . ثم تطورت الفكرة
خلال العصور الوسطى حتى وصلت الى قممتها في الفترة الواقعة بين
عصر الإصلاح الديني والقرن الثامن عشر . ويقال ان سبب ازدهارها
في هذه الحقبة هو الإصلاح الديني نفسه ، فالأقلية البروتستانتية
في العالم الكاثوليكي مكنت لنفسها بسبب قبول المفكرين السياسيين

(٩٢) هناك من يرد تاريخ « العقد الاجتماعي » الى فترة أقدم من ذلك
بكثير بحيث يرجع تاريخ الفكرة الى اقرن الخامس قبل ميلاد السيد المسيح :
« لقد ظهرت المفاهيم الأولى عن نشوء الدولة بواسطة العقد الاجتماعي
عند الفيلسوف الصيني مونتزو في القرن الخامس قبل الميلاد ، وعند
اسوفسطائيين وسقراط وأبيقور . . الخ . لكنها تطورت في اكمل صورها
في القرنين السابع عشر والثامن عشر عند هوبز . وجاسندي وانسبينوزا
ولوك وروسو . . نظراً لصراع البرجوازية ضد الاقطاع والملكية المطلقة . . . »
انظر « الموسوعة الفاسفية » باشراف م . روزنتال . ترجمة سمير كرم
ص ٥٣٩ وما بعدها من انطبعة الثانية دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت ١٩٨٠ .

فى عصر الاصلاح الدين ، وبعده ، للأفكار التعاقدية ، وفضلا عن ذلك فان النمو التدريجى لفكرة التسامح الدينى يرجع الى العقد الاجتماعى والى فكرة القانون الطبيعى لتي ارتبطت « بالعقد » آذ بواسطتهما معا تحول الفرد الى مواطن له حقوق ، كما اهتم المفكرون بدراسة طبيعة علاقته بالسلطة السياسية . ومن هنا نجد أن الحروب الدينية فى فرنسا فى ستينات القرن السادس عشر وسبعيناته ، وكذلك تمرد الهولنديين ضد حكم الأسبان الذى بدأ عام ١٥٦٨ — أدى ذلك كله الى تنقيح أفكار التعاقد وتطويرها (٩٣) .

٣١ — ويمكن أن نقول ان فكرة العقد الاجتماعى ، رغم كثرة الشروح والتفسيرات التى قدمت لها ، واختلافاتها وتنوعها ، يمكن أن تنحصر فى النهاية فى صورة القول بأن التجمع البشرى الذى يشكل الدولة جاء نتيجة اتفاق واع بين الأفراد بعضهم وبعض من ناحيه ، أو بينهم وبين الحاكم من ناحية أخرى . ومن هنا كان هناك نوعان من العقود الاجتماعية :

١ — **ميثاق الاتحاد** Pactum Unionis وهو يفسر نشأة المجتمع المدنى ، والدولة بصفة عامة ، بالتعاقد الاجتماعى بين الأفراد الذين دخلوا فى « عقد » مع بعضهم البعض فتحولوا بذلك من « الفردية » الى « المواطنة » ، أعنى أنهم أصبحوا مواطنين بعد أن كانوا أفراداً ، واتفقوا على قبول رأى الأغلبية فيما تتخذه من قرارات بشأن تنظيم أمورهم ويضربون المثل « النموذجى » لهذا النوع من الميثاق ، « بميثاق الاتحاد » الذى اتفق عليه الآباء المهاجرون الذين رحلوا عن انجلترا ، وأنشأوا أول مستعمرة فى « نيوانجلند » بالولايات المتحدة الأمريكية

(93) Peter Laslett : « Social Contract » , art in The Encyclopedia of Philosophy, Vol 7. p. 465.

عام ١٦٢٠ وأعلنوا فى ذلك العام أنهم تعهدوا على أن يتجمعوا معاً فى مجتمع مدنى واحد^(٩٤) .

٢ — ميثاق الرعايا مع حكامهم *Pactum Subjectionis*

ومثل هذا العقد لا يكون بين المواطنين بعضهم وبعض ، وإنما بين المواطنين والحكام على أن يخضع الجميع لشكل معين من أشكال الحكومة ، والمثل البارز لمثل هذا الضرب من التعاقد هو « الميثاق الأعظم *Magna Carta* » الذى وقعه الملك جون عام ١٢١٥ . ورضخ فيه لنورة النبلاء وقبل شروطهم : وهى أن يخضع لشكل مشروط من أشكال الحكومة . (قارن فيما سبق فقرة رقم ٢٠ من الفصل الثانى من الباب الثانى) .

٣٢ — والواقع أن نظرية « العقد الاجتماعى » التى تفسر نشأة الدولة على أساس التعاقد الذى يتم بين الأفراد كجماعة م (النوع الأول) أو (بينهم وبين الحكام) (النوع الثانى) — كانت ملاذاً يلجأ اليه المفكرون الذين يسعون للدفاع عن المذهب الفردى فى صراعه مع المذهب المطلق ، ذلك لأن الملوك كانوا يلجأون فى تبرير سلطانهم الى القول بأنهم يستمدونه من الله مباشرة ، فهم ظل الله على الأرض ، أو هم يحكمون على أقل تقدير باسمه ، وبتفويض منهم ، وبالتالي فهم يحاسبون أمامه فقط لا أمام الناس ، ومن هنا كان النظام الأبوى البطريركى *Patriarchalism* هو النظام الطبيعى للمجتمع الذى يرتد فى النهاية الى العهد القديم من الكتاب المقدس . من هنا أصبحت نظرية « العقد الاجتماعى » الوسيلة المتاحة لرفض هذه المزاعم فهى « حيلة » يلجأ اليها المفكرون لانكار هذه الصيغة الدينية التى تضى القداسة على الحاكم ، والقول على العكس ، أن الناس ولدوا أحراراً متساويين أمام الله ، وأمام القانون الطبيعى ، وأن اهتماماتهم واحدة ،

(94) Peters : Hobbes . p. 194.

وليس المجتمع المدني نفسه سوى وسيلة لحماية هذه « الاهتمامات » وصيانتها . أما سلطة الملك أو الحاكم بصفة عامة فهي تنبع تماما من الموافقة الشعبية أو رضا الناس . وهذا المجتمع المدني صنعه الانسان وليس مجرد نمو طبيعي مثل الأسرة أو الشجرة أو خلية النحل ، ومن ثم فإن الملوك كغيرهم من البشر يخضعون للقانون الطبيعي ، ولأوامر الله ووصاياه . كما يخضعون لبنود العقد التي يفترضها مقدما انشاء السلطة ، وكانت تلك طريقة أخرى للقول بأن سلطة الملوك مشروطة وليست مطلقة^(٩٥) . ومن ثم فإنه عندما أعلن مجلس العموم البريطاني في انجلترا في يناير عام ١٦٨٩ اتهامه للملك السابق ، جيمس الثاني أنه « انتهك العقد الأصلي القائم بين الشعب والملك » فإنه فعل ذلك اعتقاداً منه أن هذا الانتهاك جريمة تستوجب العقاب بصفة مستمرة ، وهو عقاب يفرضه القانون الطبيعي . ومن هنا قيل ان تاريخ فكرة العقد الاجتماعي هو ، الى حد كبير ، تاريخ القانون الطبيعي نفسه^(٩٦) .

٣٣ — أما تفسير هوبز الخاص للعقد الاجتماعي فهو ، كما يقول بطرس بحق ، محاولة لتطبيق منهج جاليليو « التحليلي — التركيبي » على المجتمع المدني من أجل الكشف عن المبادئ الأساسية التي يفترضها وجوده في حالة إعادة التركيب العقلي للسمات الظاهرة أمامنا^(٩٧) . وفي هذه التجربة التخيلية نجد هوبز يقوم (كما فعل في الميتافيزيقا من قبل) ، بتجريد خصائص المجتمع المدني الموجود الآن (القانون — النظام — القضاء — العدالة — الخ) فيستبعدا في البداية خاصية وراء خاصة ، ثم يعيد تركيبها من جديد بوصفها استنباطات من مسلماته

(95) Richard Peters : Hobbes, p. 195.

(96) Peter Laslett : « Social Contract » In the Encyclopada of Philosophy vol 7. p. 466.

(97) R. Peters : Hobbes p. 201 .

ومصادراته الأساسية » • وينخر هوبز أنه أقام سلطة الحكام ، وكذلك حرية المواطنين وواجباتهم ، على بديهات الطبيعة البشرية ، وليس على التراث أو سلطة تفوق الطبيعة (أى سلطة الوحي ، والكتاب المقدس) وهو يتفق فى ذلك مع المدافعين عن الشرعية الجديدة ، ولا يختلف مع أعضاء البرلمان الانجليزى الا من حيث أنه يجعل أهمية قضايا الحماية والأمن والأمان أعلى من قضية الحرية محاولا أن يبين أنه لا شرعية بدون قوة • • « (٩٨) •

٣٤ - إذا ما قمنا بتلك التجربة المتخيلة وحذفنا مؤسسات المجتمع المدنى ونظمه وقوانينه • • الخ فأننا نصل فى الحال الى « حالة الطبيعة » وهى حالة يكون للانسان فيها حق غير محدود ، أو حرية بلا قيود ولا موانع وعوائق (٩٩) : لحماية حياته وأعضائه بحيث يستخدم كافة الوسائل ويسلك كل السبل التى بدونها لا يستطيع أن يحافظ على نفسه (قارن فقرات ٥ - ٧) لكن اذا كانت تلك حقوق طبيعية فان القانون الأول من قوانين الطبيعة يأمرنا بنشدان السلام لأن طريق الحرب لن يفضى الا الى الموت أعنى عكس ما ننشده من الحرب ، وفى الوقت ذاته فان القانون الثانى يرسم لنا الطريق الى السلام وهو : « أن يتنازل كل فرد عن حقه فى أن يضع يده على جميع الأشياء ، وأن يقنع بذلك القدر من الحرية ازاء الغير الذى يسمح به هو نفسه ازاء الآخرين » (فقرة ١٤) وهذا التنازل الذى يأمرنا به القانون الثانى متبادل بين الأطراف : « والتنازل المتبادل عن الحقوق هو ما يسميه الناس بالعقد

Ibid . (97)

(٩٩) يرى واريندر أن الحرية قد تعنى غياب العوائق الفيزيقية أو المسادية التى تعوق الفعل ، كما انها قد تعنى غياب العوائق الاخلاقية ، وهو يعتقد أن هوبز يقصد المعنى الثانى الذى يتفق فى رأيه مع استخدامه لمصطلح « الحق » الطبيعى • قارن كتابه السائف الذكر ص ٢١٥ •

(٢٤ - هوبز)

Contract « (١٠٠) • ويشترط هوبز أن يكون « التنازل وتحويل الحق » متبادلاً بين الأطراف المعنية لانه ما لم يكن متبادلاً أعنى اذا « قام به طرف واحد على أمل الحصول على صداقة ، أو قدمه خدمة لشخص آخر أو لأصدقائه أو على أمل اكتساب سمعة طيبة • الخ فانه لا يكون عقداً بل منحة ، أو عطية أو منة (١٠١) مع أن الغاية النهائية من هذا التنازل هو كبج الانفعالات الطبيعية : « أعنى أن يخرجوا بأنفسهم من تلك الحالة المرعبة ، حالة الحرب ، التى هى نتيجة مباشرة لخضوعهم لانفعالاتهم الطبيعية عندما لا تكون هناك قوة تجبرهم على مراعاة قوانين الطبيعة التى سبق أن ذكرناها » (١٠٢) •

٣٥ — ويفرق هوبز بين قيام الدولة ومجرد التجمع بين الناس أو ما يسميه « بالحشد أو التجمع Multitude » ، فالدولة اتفاق وتعهد بين هؤلاء الناس بأن يتنازلوا عن حريتهم وحقوقهم فى أن يحكموا أنفسهم وأن يقبلوا ، راضين ، أن يحكمهم شخص معين أو مجموعة أشخاص (١٠٣) • « وأنا أعتقد أن السبيل الوحيد لذلك هو أن يمنحوا كل سلطتهم وقوتهم لفرد واحد منهم ، أو مجموعة من الأفراد ، ليحول كل ارادتهم المتمثلة فى مجموع أصواتهم الى ارادة واحدة كأن يعينوا فردا ، أو مجموعة من الأفراد ، ليعبروا عن شخصيتهم ، وعلى كل فرد فى المجتمع أن يعتبر نفسه هو صاحب الفعل ، أو هو نفسه الفاعل لكل ما يفعله الشخص الذى وكل اليه الأمر فى جميع تلك الأمور المتعلقة

(100) T. Hobbes : Leviathan, p. 148 and English works vol 3 p. 120 .

(101) Ibid, p. 149 and English works vol. 3p. 121.

(102) Ibid, p. 173 and English works vol 3 p. 153 . .

(103) T. Hobbes : Leviathan, P 177 and the English works vol 3 p. 159 .

بالسلام العام والأمن المشترك • ومن ثم فعلى جميع الأفراد أن يجعلوا ارادتهم خاضعة لارادته وأحكامهم لحكمه • وهذا أكثر من الموافقة أو الرضى ، انه وحدة حقيقية لهم جميعاً فى شخص واحد بعينه تمت بواسطة تعهد قطعه كل فرد على نفسه على نحو ما ، وكان كل انسان منهم يقول لغيره : انى أخول السلطة ، وأتنازل عن حقى فى أن أحكم نفسى ، لهذا الانسان أو لهذه المجموعة من البشر ، على شرط أن تتخلى له عن حثك وتتنازل عنه وتخول له السلطة فى جميع ما يقوم به من أفعال وذلك بالطريقة نفسها • وحين تم هذا التعهد تحول الحشد ، أو جمهور الناس الذين اتحدوا فى شخص واحد ، انى ما نسميه بالدولة Commonwealth أو باللاتينية Civitas • وهذه هى نشأة ذلك التين العظيم — أو بالأحرى اذا تكلمنا بمزيد من الاحترام — تلك هى نشأة ذلك الاله الفانى أو الأرضى الذى ندين له فى ظل « الاله الخالد » بسلامنا والدفاع عنا • وهكذا نجد أن قيام الدولة يعنى أن يتنازل الناس جميعاً لصاحب السيادة عن سلطتهم ، فتتركز فى يده سلطة عظيمة يخافونها ويشكل بها ارادتهم جميعاً لصيانة السلام فى الداخل وتحقيق التعاون المشترك ضد أعدائهم فى الخارج • ويقوم جوهر الدولة على ذلك الشخص الذى يمكن أن نعرفه على النحو التالى : انه الشخص الذى بواسطة يتحول الحشد العظيم وجمهور الناس بفضل تعهداتهم المتبادلة كل واحد منهم الى الآخر ، الى دولة وبذلك تصبح أعماله هى نفسها أعمالهم ، وما يرى فعله لحقت السلام والدفاع المشترك يعد فعلاً خاصاً لكل واحد منهم ، وكأنه هو صاحب ذلك الفعل المباشر • ويسمى ذلك الشخص بصاحب السيادة ويقال عنه انه « صاحب السلطة » وكل فرد آخر يسمى بالرعية • « (١٠٤) »

(104) Thomas Hobbes : Leviathan. P. 176 - 177 and the

English works Vol. 3. p. 158.

٣٦ — ويتضح من النص السابق أن تكوين الدولة عند هوبز ليس أمراً طبيعياً بل هو مسألة « صناعية » أعنى أنه من خلق الإنسان ، وليس من عمل الطبيعة أنه اتفاق بين البشر ، وتعهد يقوم به كل فرد يتنازل بموجبه عن حقوقه الى شخص أو مجموعة من البشر ترعى مصالح الجميع ، بشرط أن يقدم الآخرون مثل هذا التعهد . وهنا يفرق هوبز بين التجمع البشرى الذى يؤدى — بواسطة العقد والتعهد . . الخ الى تأسيس الدولة ، أعنى المجتمع الصناعى ، وبين التجمعات الحيوانية الطبيعية ، يقول : « صحيح أن هناك كائنات حية كالنحل والنمل تعيش بعضها مع بعض حياة اجتماعية ، ولهذا السبب عدها أرسطو ضمن الكائنات السياسية^(١٠٥) . ومع ذلك فهى لا توجهها سوى شهواتها الخاصة، وأحكامها الجزئية ، وهى لا تملك الكلام الذى تستطيع ان تعبر به عن نفسها وعما تفكر فيه ، أو عما ينفع الصالح العام ، وربما رغب البعض أن يعرف لماذا لا يستطيع الجنس البشرى أن يكون على هذا النحو »^(١٠٦) : أعنى أن يكون مجتمعاً طبيعياً على هذا النحو ، ويستطرد هوبز قائلاً : الى هؤلاء أجيب^(١٠٧) :

أولا : ان الناس يتنافسون باستمرار على المجد والشرف وهى أمور

(105) Aristotle : The Politics . p. 29 - Penguin Edition .

(106) Thomas Hobbes : Leviathan, p. 175 & The English works vol 3 p. 156 .

(١٠٧) يقول سانطلير « لقد اتعب هوبز نفسه ليبرهن خلافا لأرسطو على جميع الفروق بين جماعة النحل وجماعة الناس » تعليق على الفقرة رقم ١٠ ص ٩٦ من ترجمة أحمد لطفى السيد الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٩ . وواقف أن هوبز لا يجهد نفسه لبيان خطأ الفكرة الأرسطية بل ليثبت ان هناك farkاً أساسياً بين المجتمع البشرى والمجتمع الحيوانى هو أن الأول صناعى يقوم على التعاقد أو التعهدات الإرادية بين الأعضاء ، فى حين أن الثانى طبيعى يقوم على أساس الغرائز والشهوات الحيوانية وحدها .

لا توجد عند هذه الكائنات ، ومن ثم فعلى هذا الأساس ينشأ بين الناس الحسد والحقد والكراهية ، وأخيراً الحرب •

ثانيا : لا يختلف الخير المشترك ، أو الصالح العام ، عند هذه الكائنات الحية عن خير الفرد وصالحه ، بل ربما كانت هذه الكائنات تميل بالطبيعة نحو خيرها الخاص لكنها فى نفس اللحظة تجلب خيراً شاماً أو صالحاً مشتركاً للكل • أما الإنسان الذى يقوى ويشعر بالغبطة كلما قارن نفسه بالآخرين فإنه لا يستمتع إلا بما هو متفرد ومتميز •

ثالثا : هذه الكائنات الحية لا تستخدم العقل ، كما يفعل الإنسان ، ومن ثم فهى لا ترى ما تقع فيه من أخطاء وهى تدير أعمالها المشتركة • فى حين أنك تجد بين الناس من يظن أنه أكثر حكمة وأقدر من غيره على حكم الجمهور • ومن هنا يرى فى نفسه الكفاءة على تغيير المجتمع وإصلاحه وفقاً لأفكاره الخاصة مما يؤدى الى إشعال نيران الحرب الأهلية (١٠٨) •

رابعا : رغم أن هذه الكائنات قادرة على استخدام الصوت ليعرف بعضها رغبات بعضها الآخر ، فإنه ينقصها فن الكلمات الذى يستطيع الناس بواسطته أن يعرضوا على الآخرين ما هو خير فى صورة الشر ، وما هو شر فى صورة الخير • أعني أن يضحكوا أو يقللوا من الحجم الظاهر للخير والشر ، مما يؤدى الى قلق الناس واضطراب الأمن والسلام بينهم (١٠٩) •

خامسا : لا تستطيع الكائنات غير العاقلة أن تفرق بين الظلم Injury والضرر Damage ومن ثم فهى تكون ساكنة وتشعر بالراحة

(108) T. Hobbes : Leviathan, p. 175 and the English works vol 3, p. 156 .

(109) Ibid .

مادام زملاؤها لا يسببون لها ازعاجا • أما الانسان فانه ينزعج أكثر عندما يتركه الآخرون « فى حاله » ، انه يريد أن يظهر حكمته وأن يوجه هو أفعالهم ، بل أفعال أولئك الذين يحمون الدولة !

أخيراً : اتفاق الكائنات الحية اتفاق طبيعى ، أما اتفاق الناس فهو تعهد أعنى أنه اتفاق صناعى • ومن ثم فليس بدعاً أن نحتاج الى جانبه شيئاً آخر لكى يكون اتفاق الناس دائماً ومستمراً ، وما نحتاجه هو « القوة المشتركة أو السلطة العامة » القادرة على بث الرعب فى قلوبهم وتوجيه سلوكهم نحو الصالح العام (١١٠) •

٣٧ — ذلك هو الفارق بين المجتمع الحيوانى الطبيعى ، والمجتمع البشرى الصناعى الذى لا ينمو بصورة طبيعية ، بحيث يتحول فى النهاية الى دولة ، بل يقوم على ارادة الأطراف واتفاقهم وتنازلهم عن حقوقهم فى سبيل انشاء هذه الدولة • وتنازل كل فرد عن حقه المطلق فى سائر الأشياء ، فى مقابل أن يتنازل الآخرون عن حقه أيضاً — هو ما يعنيه هوبز بكلمة « العقد » ، وهى لا تختلف كثيراً عن معناها الشائع المألوف ، عندما تستخدم فى حياة الناس اليومية ، فيمكن أن يقوم « العقد » حول قطعة من الأرض ، أو منزل •• الخ اما بالبيع أو الشراء ، ويمكن أن يتم تسليم الشئ • موضع التعاقد ساعة التعاقد أو فى المستقبل ، وكذلك يمكن أن يكون الثمن جاهزاً أو يدفع بعد فترة معينة •• الخ : « فاذا ما قام أحد الطرفين المتعاقدين بانجاز ما يخصه فى العقد وترك للطرف الآخر ، لثقتة فيه ، أن يقوم من جانبه بانجاز ما يخصه فى المستقبل سمي ذلك الجانب الذى يخصه بالتعهد Covenant أو الميثاق Pact » (١١١) • فالتعهد اذن هو ضرب من العقد

(110) Ibid, P. 176 and Eng. Works Vol 3p: 157 .

(111) T. Hobbes : Leviathan, p. 149 and English Works vol. 3, p. 121.

يقوم فيه أحد الأطراف بانجاز ما يخصه مستقبلا ويثق فيه الطرف الآخر . لكن هوبز يقول بعد قليل ، وفى نفس السياق : « انه اذا لم ينجز الطرفان المتعاقدان فى الوقت الحاضر ما يخصهما فى العقد ، وأرجأ كل منهما اتمامه للمستقبل ، وكان كل منهما يثق فى الآخر . سمي ذلك بالاعتماد على الوفاء بالوعد Keeping of Promise أو الثقة فى الوفاء بالعهد Faith م فاذا لم يتحقق الانجاز مستقبلا كان ذلك انتهاكا للثقة . » (١١٢) . فالفرق بين « العقد » ، و « التعهد » ، اذن ، هو أن الأطراف المعنية فى حالة العقد تنجز ما يخصها مباشرة ، أما التعهد ففيه ارجاء : اما من أحد الأطراف أو من كليهما معا ، لانجاز المتفق عليه . وعملية ارجاء التنفيذ للمستقبل أى التعهد باتمام ذلك مستقبلا ، سوف تعتمد ، يقينا م على الثقة Trust سواء من جانب واحد (اذا كان طرف واحد هو الذى يرجىء تنفيذه دوره) أو من الجانبين معا (اذا كان الطرفان سيجئان معا تنفيذا ما يخصهما) (*) .

٣٨ — لكن اذا كانت هناك أنواع مختلفة من العقود على هذا النحو ، فالى أى من هذه الأنواع ينتمى العقد الاجتماعى ؟ ! واضح أنه لا يمكن لكل طرف أن ينجز دوره ويتم ما يخصه على نحو فوري ومباشر م أعنى أنه لا يمكن ذى حالة التجمع البشرى تنفيذ العقد بمعناه الأول ، بل لابد من أن يرتبط تنفيذه بالمستقبل ، ومن ثم فان العقد الاجتماعى هنا هو ضرب من « التعهد » الذى يعتمد على الوفاء بالوعد ، وهذا هو الأساس الذى يقيم عليه هوبز « العدل » و « الظلم » :

(١١٢) ليس ثمة ما يدعونا الى تكرار التسول بذن التقصد والتعهد والميثاق . الخ يشترط لانمامه ان يكون التنازل متبادلا اذ لو قام به طرف واحد فانه لا يسمى عقدا أو تعهدا أو ميثاقا ، بل عطية ومنحة ، ومنه — قارن التين ص ١٤٩ ومجموعة مؤلفاته المجلد الثالث ص ١٢١ — وقارن فيما سبق فقرة رقم ٣٤ من هذا الفصل .

« ذلك لأن الظلم ليس شيئاً آخر سوى الفشل فى انجاز المرء لما تعهد به ، ولقد تعهد الناس بالاقلاع عن حق الطبيعة » (١١٣) . وهذا التعهد يتم تنفيذه فى المستقبل وعلى نحو مسنم . واذا كان القانون الثانى من قوانين الطبيعة يلزمنا بالتنازل عن حقنا المطلق ، فان القانون الثالث يلزمنا بتنفيذ ما نقطعه على أنفسنا من عهود ومواثيق (قارن فيما سبق فقرات ١٤ — ١٧) ولذلك فان تنفيذ التعهدات هنا يعتمد على التزام أخلاقى « . فالقانون الطبيعى (أى الأخلاقى) هو وحده الذى يحرم انتهاك الثقة أو عدم الوفاء بالوعد » (١١٤) . وهذا هو الأساس الذى يبنى عليه طاعة السلطة المدنية فلا جريمة قبل الخطيئة كما سبق أن ذكرنا ، أو لا انتهاك للقانون المدنى (الجريمة) ، الا إذا كان ذلك يعنى فى الوقت نفسه انتهاكاً للقانون الطبيعى (الخطيئة) (١١٥) .

ويرى هوبز أن العقد الشائع المؤلف بين الناس لابد أن ينتهى بالتوقيع ، لكنه يعتقد أن التوقيع أنواع : « فقد يكون صراحة بالكلمات التى تدل على فهم واضح لبنود العقد وقد يكون ضمناً أو استنتاجاً ، أعنى لا يشترط بالضرورة أن يكون توقيعاً ظاهراً وواضحاً بمعناه الحرفى . والعقد الاجتماعى يشتمل على توقيع ضمنى أو يمكن استنتاجه من الصمت أو من الأفعال أو أحياناً من الامتناع عن الأفعال » (١١٦) .

(113) F. S. Mcneilley : The Anatomy of Leviathan, p. 194.

(114) T. Hobbes : Leviathan p. 173 & The English Works Vol 3 . p. 154.

(115) H. Warrender : The Political Philosophy of Hobbes, p. 147 .

(116) T. Hobbes : Leviathan, p. 149 and The English Works, Vol 3 p. 121 .

٣٩ — العقد الاجتماعي اذن تعهد يتم تنفيذه في المستقبل ،
وتلزمنا قوانين الطبيعة بتنفيذه ، أعني القراماً أخلاقياً ، والتوقيع على
العقد ليس علنيا صريحا بل ضمناً مستتجاً ، ويذهب هوبز الى أن
التعهد لابد أن يكون بين الموجودات البشرية وحدها ومن ثم فهو يستبعد
نوعين من التعهدات :

النوع الأول : لا يمكن تقديم أي تعهد للحيوانات ، فذلك مستحيل
لأنها لا يفهم لغتنا ، لا تقبل أي ترجمة أو أي نقل للحقوق ، ولا أي
تنازل . الخ . وبغير القبول والتنازل المتبادل عن الحقوق بين الطرفين
لا يمكن أن يكون ثمة تعهد^(١١٧) .

النوع الثاني : كذلك لا يمكن أن نقدم أية تعهدات لله فذلك
مستحيل ما لم يتم عن طريق واسطة أو توسط : كأن يتحدث الله الى
شخص اما بالوحي الخارق للطبيعة ، أو من ينوب عنه وباسمه ، والا لم
يكن في استطاعتنا أن نعرف أن تعهداتنا قد قبلت أم لا . ومن ثم فأولئك
الذين يندرون أي شيء يصاد لأي قانون من قوانين الطبيعة فانهم يندرون
عبثاً وسيكون ظاهراً أن نفى بمثل هذا النذر^(١١٨) .

٤٠ — قيام الدولة اذن ، يعني تحول الحشد أو التجمع البشري
(وليس من الضروري أن يكون كبيراً بل يشترط فقط أن يكون كثرة
غير منظمة) الى مجتمع منظم خاضع لسلطة عامة واحدة تمثلهم جميعاً ،
ويطلق هوبز على هذه السلطة لفظ « العاهل أو السيد الحاكم
The Sovereign » ، ويصفه بأنه يجسد الحشد كله في شخصية
واحدة ، أو هو « الشخصية الاعتبارية » لهذه الدولة الجديدة .

(117) Ibid, p. 152 & p. 125 - 126 .

(118) Ibid .

لكن « العاهل » ليس بالضرورة شخصاً واحداً ، أو ملكاً ، رغم أن هوبز كثيراً ما يتحدث كما لو كان الحاكم المقصود هو « الملك » ! فقد يدّون السيد الحاكم شخصاً مثل الملك أو مجموعة أشخاص ، « لجنة » مثلاً تقوم بشئون الحكم وإدارة دفة الأمور فى الدولة ، لكنه فى الحالتين « صاحب السلطة » ، وهى سلطة لا يحدّها حد كما سنعرف بعد قليل — ووجوده شرط ضرورى لقيام المجتمع المنظم الذى يتحقق فيه الأمان ويسوده السلام •

لكن اذا كان الحشد يتحول الى دولة بفضل « العهد Covenant » الذى يقوم به كل فرد ، ويتنازل بموجبه عن حقه المطلق فى أن يحكم نفسه ، ويخول « العاهل أو السيد الحاكم » ويفوضه للقيام بهذه المهمة ، فلا بد أن يكون واضحاً أن هذا « السيد » ليس طرفاً فى العقد فهو لم يتعهد بشيء بوصفه حاكماً ، لأن العهد تم ، من ناحية ، قبل أن يكون هناك حاكم ومحكوم فهذان اللفظان لم يظهر الا بفضل العهد وحده ، ولما لم يكن هناك ما يسمى « بالسيد الحاكم » ولا ما يمكن أن يسمى بالرعايا ، فليس من المقبول عقلاً أن نقول أنه تعهد بشيء ما لرعاياه • والعهد من ناحية أخرى ليس ميثاقاً من النوع الثانى — بين الرعايا وحكامهم (راجع فقرة ٣١) بل هو من النوع الأول أنه « ميثاق اتحاد » بين الأفراد بعضهم وبعض ، انه ميثاق اتحاد من نوع خاص كما سبق أن رأينا •

٤١ — العهد الذى تقوم الدولة بناء عليه ، هو « العهد الأول » أعنى أنه يسبق منطقياً أى عهد آخر وهو يشجب أية تعهدات سابقة ، فلما كان هو الأساس الذى يقوم عليه تكوين المجتمع المنظم فلا يمكن للجماعة التى يتألف منها هذا المجتمع أن ترتبط بأية تعهدات أخرى أو تلتزم بشيء سابق ، ومن ناحية أخرى فإنه لا يجوز للأفراد ، أن يقوموا بعمل أى ضرب من التعهدات الا باذن من « السيد الحاكم »

أو السلطة القائمة • يقول هوبز « بسبب أنهم تعهدوا ، فانهم غير ملزمين بأى تعهد سابق يكون مرفوضاً من الوضع الراهن • وبالتالي فان القول بأنهم أسسوا دولة تقوم على التعهدات يعنى أنه ليس من حقهم القيام بتعهد جديد يطيعون فيه شخصاً آخر للقيام بفعل ما اللهم الا بموافقة السيد الحاكم ، ومن ثم فهم رعايا عاقل ولا يحق لهم أن يعودوا مرة أخرى الى حالة الاضطراب الذى كان فيها الحشد غير المنظم » (١١٩) : « فاذا ما ادعى بعض الناس عصيان العاقل بحجة القيام بتعهد جديد فهو موقف خاطئ حتى اذا ما زعموا أنهم أقاموا تعهدهم مع الله ! أو حتى لجأوا الى ضمائرهم الشخصية فلا تعهد مع الله ، لأن ذلك مستحيل كما سبق أن ذكرنا ، ولا تعهدات جديدة لأن مى ذلك تدخل من تعهد قائم بالفعل كما أنه يعيد الناس الى حالة الطبيعة أى الى الحرب » (١٢٠) •

٤٢ — لكن ألا يجوز لواحد من الناس أن يقول اننى لم أتعهد بشىء قط ، ولم أعط صوتى « للسيد الحاكم » ، وبالتالي فان لى الحق فى التمسك بحريتى المطلقة السابقة ؟ ! أليس من المحتمل أن ينكر بعض الناس « وجودهم » أثناء هذا التعاقد ومعرفتهم به ، وبالتالي تحللهم منه ؟ ! هذا احتمال قائم - بالطبع ، وليست المسألة أن « س » من الناس كان « موجوداً » ، أو حاضراً أثناء التعهد ، فالعملية منطقية كما سبق أن ذكرنا ، وله أن « يتمرد » وأن يعود الى حالة الطبيعة ، وأن يستخدم شريعة الغاب • الخ • لكن ذلك يعنى أن الآخرين سيعاملونه بالمثل ويردونه على خروجهم عن القانون بعنف وقوة ، وبالتالي فهو « مرغم » على الطاعة والنظام والاعتراف بوجود الدولة ، وبقيامه « بالتعهد » المفترض ! يقول هوبز : « الغالبية العظمى من الناس وافقت

(119) Thomas Hobbes : Leviathan, p. 178 .

(120) Ibid .

وأعلنت رضاها على أن يكون السيد الحاكم هو صاحب السلطة ،
ومن لم يسبق له الموافقة فان عليه أن يوافق الآن مع بقية الناس ،
وأن يعترف ، مثلهم ، أن جميع الأفعال التي يصدرها الحاكم هي أفعاله
هو — فهو اما أن يوافق على ذلك أو أن يحطمه الآخرون ويكون لهم
الحق في ذلك . لأنه إذا ما دخل الجماعة بارادته فانه ، بارادته أيضا ،
يتعهد ضمناً أن يقف الى جانب رأى الغالبية العظمى ، فاذا لم يفعل
فانه بذلك يقف ضد تعهده الخاص ويناقض نفسه ، وعلى ذلك فسواء
انضم الى الجماعة أم لا ، وسواء نالت الجماعة موافقته أم لا ، فانه لا بد
له اما أن يخضع لقراراتها أو يترك في حالة الحرب التي كان عليها من
قبل . . . » (١٢١) . ومعنى ذلك أن كل انسان في المجتمع لا بد أن يوافق
على التعهد ، ومن ثم على النظام والقانون — طوعاً أو كرهاً — بارادته
أو رغماً عنه !

٤٣ — للعامل أو السيد ، الحق في اصدار القرارات ، والقيام
بكل ما من شأنه حفظ النظام وتحقيق الأمن والأمان للمواطنين جميعاً ،
والدفاع عنهم ضد أى عدوان خارجي . ولا بد أن يكون واضحاً أن كل
ما يقوم به العاهل من أفعال هي نفسها أفعال كل فرد في المجتمع فهو
صاحبها وصانعها ومؤلفها ، ولو اعترض عليها لناقض نفسه ا :
« السيد الحاكم هو المشرع ، وهو حر في أن يصدر أو لا يصدر ما يشاء
من قرارات وقوانين مادام يعتقد أنها في صالح الجماعة ، وليس لانسان
الحق في الادعاء أنه كان ضحية للظلم على يد السيد الحاكم ، لأنه سبق
أن فوض هذا الحاكم في اصدار ما يشاء من قرارات . ومن ثم فسوف
تكون « الضحية » هي نفسها صانعة الظلم الذي لحق بها . وبالمثل ليس
لأحد من المواطنين معاقبة السيد الحاكم بطريقة قانونية مشروعة لأنه
سيكون ، في هذه الحالة ، قد عاقب الحاكم على فعل قد خوله هو

نفسه أن يقوم به « (١٢٢) . ثم كيف يمكن له أن يعاقب الحاكم ؟ بل كيف يمكن أصلاً أن يقال ان الحاكم قد خرق تعهداً أو اتعاقباً وهو لم يقيم بشيء من ذلك ؟ ليس ثمّة قاض يستطيع أن يفصل في انزعاع بين السيد الحاكم ورعاياه ، وبالتالي فليس هناك طريق لفض النزاع سوى العودة الى حالة الحرب ! وهذا هو السبب في أن قوّة السلطة عند السيد الحاكم لا تعتمد على أي تعهد يدخل هو نفسه طرفاً فيه لأن سيادته دائمة ومستمرة وهو وحده الذي يستطيع أن يقرر متى يتنازل عن السلطة اذا شاء ، كما أن له الحق في أن يحدد من الذي يخلفه في السلطة (١٢٣) .

٤٤ — ذكرنا فيما سبق أنه ليس للمواطنين الحق في الثورة على السيد الحاكم أو أن يعمدوا الى تغيير النظام المقرر في المجتمع ، وليس لواحد منهم أن ينشق على الدولة أو النظام الذي أقرته الأغلبية . وفضلاً عن ذلك فان صاحب السيادة لا يمكن أن يلام على أفعاله لأن من يلومه هو الذي خوله في إصدارها فكأنه يناقض نفسه أو يلوم أفعاله الخاصة ! وذلك كله يجعل للحاكم سلطة بغير حد يقول هوبز في عبارة جامعة : « لما كانت الغاية من قيام الدولة هي نشر السلام والدفاع عن الناس ، ولما كان من له الحق في تحديد الغاية له الحق في تحديد الوسيلة أيضاً ، فانه يترتب على ذلك أن يكون للشخص الحاكم ، أو لمجموعة الأشخاص صاحبة السيادة ، الحق في الحكم على وسيلة السلام والدفاع في آن معاً ، وفي تحديد العقوبات والاضطرابات أيضاً ، وتعيين الطرق التي لأبد من اتباعها للسلام والأمان حتى نمنع النزاع داخل داخل البلاد والأعداء خارجها » (١٢٤) .

(122) T. Hobbes : Leviathan, p. 179.

(123) F. S. McNeilly : The Anatomy of Leviathan p. 231.

(124) T. Hobbes : Leviathan, p. 180 .

ويضيف هوبز مفسراً هذا الحق المطلق فى شىء من التفصيل « يلحق بالسيادة أن يكون من حق الحاكم تحديد الأفكار والآراء والمبادئ والنظريات السيئة أو المكروهة ، والمبادئ والأفكار الصالحة المؤدية الى السلام والتي ينبغى أن تنتشر بين الناس ، وتحديد من يكون موضع ثقة للتحديث الى الناس وفى أى المناسبات والظروف ومن الذى سوف يفحص نظريات المكتب قبل نشرها • لأن أعمال الناس تصدر عن آرائهم ، والآراء السليمة الموجة هى التى تقود أعمال الناس وتفضى الى السلام وتحقيق الوثام ... » (١٢٥) • وهكذا يواصل هوبز تدعيم جوانب الحكم المطلق أو السيادة المطلقة للعاهل الحاكم ، فهو الذى يحدد القواعد التى تنظم حقوق الملكية الخاصة التى ستظهر لأول مرة بظهور الدولة فلم يكن لها وجود قبل قيام السلطة بل كان لكل انسان الحق فى أن يضع يده على كل شىء مما يؤدى بالضرورة الى نشوب القتال ، ومن هنا فان ظهور الملكية الخاصة يرتبط بالضرورة بنشر السلام بين الناس : ومع ظهور القوانين المدنية وحدها سوف تظهر كلمات مثل ملكى Meum وملكك Tuum وصفات الخير والشر Good & Evil والقانونى وغير القانونى من أفعال المواطنين (١٢٦) • فضلا عن ذلك فان السيد الحاكم هو الذى يستمع الى المنازعات ويفصل فيها طبقا للقانون سواء أكان قانونا مدنيا أو قانونا طبيعيا اذ بدون تنظيم التقاضى والفصل بين المنازعات لن تتحقق حماية المواطن من ظلم الآخرين ، وسوف تكون القوانين المنظمة « للملكى » و « ملكك » مجرد عبث لا طائل تحته ، وسيتحول كل فرد مرة أخرى الى حماية نفسه بطريقته الخاصة مما يناقض الهدف الأول من اقامة الدولة (١٢٧) •

(125) Ibid, p. 131 .

(126) Ibid .

(127) Ibid .

٤٥ — يضيف هوبز للسيد الحاكم حقوقاً أخرى : « للسيادة الحاكمة الحق فى إعلان الحرب وعقد السلم حسب ما تراه مع الأمم ، أو الدول الأخرى • أعنى أن تحدد متى يكون ذلك مناسباً للصالح العام ، وتحديد القوات التى يستدعيها ويقوم بتسليحها ، وفرض الضرائب وجبايتها من المواطنين • لأن قوة الشعب التى يدافع بها عن نفسه تكمن فى قواته المسلحة وتكمن قوة الجيش فى وحدته تحت امرة قائد واحد ، وهو القائد الذى يعينه الحاكم •• » (١٢٨) كما أن للعاهل أو السيد الحاكم مطلق الحرية فى اختيار جميع المستشارين والوزراء ، والقضاة ، والضباط وكبار موظفى الدولة سواء فى وقت السلم أو زمن الحرب ، لأن الحاكم مشغول بغاية كبرى هى تحقيق السلام المشترك فى الداخل ، والدفاع ضد الأعداء فى الخارج ، ومن هنا فهو أقدر على تحديد الوسائل الكفيلة بتحقيق هذه الغاية » (١٢٩) • يضاف الى ذلك أن للحاكم حق الجزاء والعقاب أو الثواب والعقاب بأن يمنح مراتب الشرف وتقدير المكافآت ، أو تقرير العقوبات البدنية أو المالية • « تلك هى الحقوق التى تؤلف جوهر السيادة : وهى علامات يتميز بها من أسندت اليه السلطة ذات السيادة سواء أكان فرداً واحداً أو مجلساً من الأفراد ، وهذه الحقوق لا يمكن فصلها عن السيادة أو التنازل عنها •• » (١٣٠) •

٤٦ — تلك هى الحقوق الشهيرة التى أسندها هوبز لصاحب السيادة : العاهل أو السيد الحاكم ، والتى جعلته يطلق يده فى تنظيم شئون الدولة حسب ما يراه صالحاً لها ، دون النظر الى أى اعتبار آخر ، مما جعل بعض الباحثين يذهب الى القول بأن « هوبز اشتهر فى نظريته عن القانون برأيه القائل ان القانون هو أمر الحاكم • وهذا

(128) T. Hobbes : Leviathan. p. 182 .

(129) Ibid, p. 182 .

(130) Ibid . p. 183 .

الرأى هام جداً من المناحية التاريخية ..» (١٣١) غير أننا لابد أن نسوق توضيحاً هاماً يتلخص فى أن هوبز يصر على وجود تحفيظين هامين وأساسيين يقيدان حق السيد الحاكم وهما :

التحفظ الأول : لما كان حق الدفاع عن حياة المرء والمحافظة على أعضائه لا يمكن التنازل عنه لأنه حق أساسى ولا يمكن للمرء أن يخون له وجود اذا تخلى عنه « وكل شيء لا يستطيع الانسان أن يعيش بدونه فهو حق غير قابل للتحويل أو التنازل » (قارن فيما سبق فقرة رقم ١٠) فان ذلك يعنى أن للانسان الحق فى الدفاع عن نفسه حتى ضد أوامر السيد الحاكم ، لأننى لا أستطيع أن أتنازل عن هذا الحق مهما تكن الظروف : « اذا ما أمر السيد الحاكم انساناً ما بأن يقتل نفسه ، حتى ولو كان لهذا الأمر ما يبرره ، أو أن يجرح نفسه ، أو أن يشوه نفسه ، أو ألا يقاوم أولئك الذين يعتدون عليه ، أو أن يمتنع عن تناول الطعام أو استنشاق الهواء ، أو تناول الدواء ، أو أى شيء آخر لا يستطيع أن يعيش بدونه ، فان لهذا الانسان الحق فى عصيانه أو هو حر فى التمرد عليه ..» (١٣٢) .

التحفظ الثانى : وهو نابع أساساً من التحفظ الأول لأن الالتزام بالخضوع للسيد الحاكم يعنى أنه قادر باستمرار على حمايتى أو أن لديّ من القوة مايمكنه من أن يفعل ذلك ، فاذا ضعف أو عجز عن مواصلة عمله الرئيسى وهو كالة الحياة والأمن لرعاياه ، كان للناس أن يتحرروا من طاعته ، ذلك لأن حق الناس الطبيعى فى حماية انفسهم الدفاع عن وجودهم عندما لا يوجد من يحميهم ، هو حق لا يمكن التنازل عنه بأى تعهد (١٣٣) .

(١٣١) الموسوعة الفلسفية المختصرة . باشراف الدكتور زكى نجيب محمود ص ٣٨٩ مكتبة الانجلى المصرية — القاهرة عام ١٩٨٢ .

(132) T. Hobbes : Leviathan, p. 209 .

(133) Ibid, p. 210 .

٤٧ — اذا كانت هناك تحفظات على حقوق السيد الحاكم ، فانها تثير سؤالاً أكثر شمولاً هو : ألا توجد على صاحب السلطة واجبات تقابل ما له من حقوق ؟ ! والجواب هو أن هناك فعلاً واجبات لكنها لا تقابل هذه الحقوق ولا تتبع منها ، وبعبارة أخرى ليس على صاحب السلطة واجبات لرعاياه ، فهو ليس طرفاً فى عقد أو تعهد كما سبق أن ذكرنا ، لكن عليه واجبات تجاه الله ، عليه أن يخضع لقوانين الطبيعة ، عليه أخيراً أن يحقق الهدف من إنشاء الدولة : ذلك لأن الدولة لم تنشأ كغاية فى ذاتها ، بل قامت لرعاية مصالح المواطنين ، ومن ثم فان من واجبات السلطة الحاكمة أن تحقق هذه الغاية ، ويمكن تلخيص هذه الواجبات فى الالتزام بالمحافظة على سلامة الشعب ، وأمنه ، وذلك لا يعنى فى نظر هوبز المحافظة على الحياة فقط لكن المحافظة على وسائل الحياة كذاك يقول هوبز : « يعتمد منصب العاهل أو السيد الحاكم سواء أكان ملكاً أو مجلساً على الغاية التى من أجلها أعطيت له الثقة وسلطة السيادة وتم تفويضه لحماية الشعب وسلامته ، وبناء على ذلك فهو ملزم بواسطة قانون الطبيعة ويحاسب عليها أمام الله صانع هذا القانون وأمامه هو وحده . ولكن السلامة هنا لا تعنى المحافظة المحض على الحياه : بل كل الوسائل الأخرى التى تكفل الحياة .. » (١٣٤) .

٤٨ — ويمكن أن نقول ان واجبات السيد الحاكم توجهه بصفة عامة نحو تحقيق ثلاثة أهداف متميزة لكنها تعتمد كل منها على الأخرى :

أما الهدف الأول : فهو تحقيق الأمن والأمان Security وحماية السلام من كل الأخطار الداخلية والخارجية ، وله فى سبيل تحقيق هذه الغاية أن يجند من يشاء ويفرض الضرائب ويقاتل اذا

(134) T. Hobbes : Leviathan p. 295 & English Works Vol 3, p. 322 De Corpore Politico, Vol . 4 p. 213 - 214 and vol . 2 p. 166 - 167 .

لزم الأمر ، وان كان لابد له أن يتجنب الحرب التي لا ضرورة لها :
كأن يشن حرباً من أجل طموح شخص أو غرور كاذب أو مجد فارغ ،
أو للانتقام والثار من أضرار تافهة .. الخ^(١٣٥) . ولما كان الحاكم
يشرف أيضاً على الدين فان حماية المواطنين تمتد الى حمايتهم من مخاطر
العالم الآخر لا العالم الدنيوى فقط ومن ثم فان عليه واجب اقامة أفضل
الأديان فى دولته^(١٣٦) .

أما الهدف الثانى : فهو تحقيق الرخاء Prosperity فدن واجب
العاهل أن يشرع القوانين ، ويصدر من القرارات ما يساعد على تنمية
الثروة وزيادتها وتشجيع الزراعة والصناعة ، وصيد الأسماك ، وأن يصدر
جميع القوانين التي تحارب البطالة ، والتشريعات المناسبة الخاصة
بالزواج والتي تساعد على زيادة البشر^(١٣٧) .

أما الهدف الثالث : الذى يجب على العاهل أن يعمل على تحقيقه
فهو الانصاف Equity وحرية المواطن التي لا تضر الآخرين ،
فمن واجب الحاكم أن يدير العدالة دون تفرقة أو تمييز بين جميع رعاياه
يتول هويز : « ان سلامة الشعب تتطلب من الحاكم ، أو من اللجنة التي
فى يدها السلطة ، ادارة العدالة بمساواة مع جميع طبقات الناس أعنى
أن يعامل الغنى والقوى بنفس العدالة التي يعامل بها الشخص الضعيف
والفقير والمغمور ، وبحيث لا يأمل أحد مهما علت درجته فى الافلات
من العقوبة إذا ما ارتكب اثماً .. »^(١٣٨) .

(135) T. Hobbes : De Corpore Politico in the English Works
vol 4 p. 220 .

(136) H. Warrender : The Political Philosophy of Hobbes.
p. 182 .

(137) T. Hobbes : De Cive P. 266 - 167 & English Works
Vol., p. 176 - 8 .

(138) T. Hobbes : Leviathan, p. 302 & English Works , Vol
3 p. 332 .

رابعاً — أشكال الحكومات :

٤٩ — تحدثنا فيما سبق عن حقوق السلطة الحاكمة وواجباتها نحو المواطنين ، وهى واجبات أخلاقية لم تنشأ بسبب العقد أو التعهد وإنما هى خضوع الحاكم لقوانين الطبيعة التى هى أساساً قوانين أخلاقية ، ومن ثم فنحن نجد لدى الحاكم التزاماً داخلياً *In Foro Interno* يحاسب عليه أمام الله وضميره فحسب • أما المواطن فلديه ضربين من الالتزام : الأول أخلاقى داخلى وهو أيضاً التزام « طبيعى » ينشأ بسبب خضوع المواطن ، من حيث هو فرد ، لقوانين الطبيعة ، أما الثانى فهو التزام سياسى خارجى *In Foro Externo* هو التزام « صناعى » نشأ مع تعهد كل مواطن بالمحافظة على الوعد • غير أن هوبز لا يذهب الى أن الدول تنشأ عن طريق « عقد اجتماعى » صريح بل هو افتراض منطقى فحسب ، كما أن الدول يمكن أن تنشأ عن طريق الغزو والفتح ، وهو يرى أن كثيراً من الدول الحديثة قد نشأت بهذه الطريقة الأخيرة وما هنا يفترض أيضاً أن الرعايا قد قدموا وعداً ضمناً للحاكم الجديد (الفاتح أو القاهر المنتصر) بأن يدينوا له بالولاء والطاعة فى مقابل المحافظة على حياتهم : ذلك لأنه كان فى استطاعته أن يقتلهم جميعاً : « فإذا كان هوبز يذهب الى أن كل اتفاق بين البشر يعتمد على الأقل على التراضى ووجود تعهد صريح أو ضمنى حتى أن الفاتح المنتصر لابد أن ينال رضا رعاياه ، الذين لابد أن يكونوا قد وعدوا بطاعته فى مقابل عفوه عنهم وعدم قتلهم وكان فى استطاعته أن يفعل ، بل كان من حقه أن يفعل ذلك .. » (١٣٩) • وفى الحالتين نجد أن لدى المواطن التزاماً مزدوجاً للطاعة : الأول داخلى أخلاقى طبيعى ، والثانى خارجى سياسى صناعى (١٤٠) •

(139) D. D. Raphael : Hobbes : Morals and Politics p. 35
George Allen & Unwin 1967 .

(140) John Plamenatz : « Man & Society » P. 126 London
Longman Paberback (Seventh Impression 1972) .

٥٠ — أما تصنيف الحكومات عند هوبز فهو يعتمد على أنواع السيادة فأن انحصرت السيادة في شخص واحد كان ذلك هو النظام الملكي monarchy أما اذا قام بالسيادة لجنة أو جمعيه أو مجموعة من البشر فهي اما ان تمثل الناس جميعاً : فيكون ذلك هو النظام الديمقراطي democracy أو أن تخون اللجنة ممثلة لجانب من الشعب وليس الشعب كله ، فذلك هو النظام الأرستقراطي Aristocracy ، ولا توجد أشكال أخرى للحكومات أو للدول سوى هذه الأنظمة الثلاثة^(١٤١) . وتلك هي نفسها قسمة أرسطو للحكومات الصالحة : الملكية أو حكومة الفرد الفاضل العادل^(١٤٢) ، ثم الأرستقراطية أو حكومة الأقلية الفاضلة العادلة ، وأخيراً الديمقراطية وهي حكومة الأغلبية الفقيرة التي تمتاز بنشر الحرية والمساواة . ويذهب هوبز الى أن أشكال الحكومات الأخرى التي ظهرت في التاريخ هي نفسها الحكومات السابقة بعد أن فسدت ، ولهذا فهي ثلاثة أنظمة أيضا على النحو التالي :

الطغيان Tyranny وهي حكومة الفرد الظالم . والأوليغاركية Oligarchy هي حكومة الأغنياء والأعيان^(١٤٣) . أما الفوضوية Anarchy فهي حكم الدهماء والرعاا التي تتبع أهواءها المتقلبة . وهذه الحكومات هي نفسها الحكومات الفاسدة عند أرسطو وان كان هوبز يعتمد في تصنيفها على انفعالات السخط وعدم الرضى عند الناس : « فالمواطنون الذين لا يرضون عن الملكية يسمونها حكومة الطغيان ، والذين لا تعجبهم الأرستقراطية يسمونها بالأوليغاركية ، أما الذين يغضبون من الديمقراطية فيطلقون عليها اسم الفوضوية وهي كلمة تعنى

(141) D. D. Raphael - op cit. p. 35 .

(142) T. Hobbes : Leviathan, P. 136 & English Works vol 3 p. 171 .

نقص الحكومة ، وان كنت أعتقد أنه ليس ثمة انسان يمكن أن يعتبر نقص الحكومة هو نفسه نوع جديد من الحكومة أياً كان شكلها ..» (١٤٤) .

٥١ — ويذهب هوبز الى أن الاختلاف بين هذه الأشكال الثلاثة من الحكومات لا يكمن في السلطة ، بل يعتمد على اختلاف «الصلاحية» ، أو «الأهلية» ، الموجودة عند كل منها لتوفير الأمن والأمان للشعب ، ونشر السلام بين الناس وذلك هي الأهداف التي من أجلها قامت الحكومة . وربما كانت الحكومة الديمقراطية ، من الناحية العقلية ، أسبق أشكال الحكومات الثلاث ، لأن تجمع الناس لانشاء الدولة هو نفسه ضرب من السلوك الديمقراطي ولا يحتاج الى تحديد زمان التجمع ومكانه لتنشأ الديمقراطية بكامل معانيها (١٤٥) .

لكن على الرغم من الأسبقية المنطقية للديمقراطية فان صلاحيتها لنشر السلام والأمن بين الناس ، في رأى هوبز ، أقل من النظام الملكي ، وربما كانت المناقشات العلنية والمجادلات بين « أعضاء اللجنة » في النظام الديمقراطي يجعل قدرتها على حفظ الأمن والأمان اضعف من النظام الملكي ، وهو لهذا يعقد مقارنة بين أشكال الحكومات الثلاث وينتهي بتفضيل النظام الملكي رغم انه يعترف في تصديره لكتابه « في المواطن De Cive » بأن النظام الملكي هو النظام الوحيد في هذا الكتاب كله الذي لم تتم البرهنة عليه بل تقرر على سبيل الترجيح فحسب « لقد حاولت ، في معظم الفصل العاشر أن أخلق عند الناس اعتقاداً بأن النظام الملكي هو أكثر أشكال الحكومات الثلاث ملاءمة . لكن هناك شيئاً واحداً فقط لا بد لي من أن أعترف به هو أنني طوال هذا الكتاب لم أبرهن على ذلك أكتفى بقررتي فحسب ..» (١٤٦) .

(144) Thomas Hobbes : Leviathan , p. 137 and English Works vol 3 , p. 172 .

(145) R. Peters : Hobbes , p. 236 .

(146) T. Hobbes : De Cive , p. 104 and English Works, Vol 2 p. xxii.

٥٢ — ويعتقد هوبز مقارنة بين النظام الملكي وبين النظامين الآخرين ويقول اننا يمكن أن نلاحظ عدة أمور على النحو التالي :

أولا : اذا أخذنا بنظام الحكم الذى يجعل السيادة لمجلس من الأعضاء أو لجنة (كما هى الحال فى النظامين الديمقراطى والأرستقراطى) فاننا نلاحظ أن أعضاء المجلس سيكون لديهم باستمرار صراع بين المصلحة الشخصية والمصلحة العامة ، فى حين أن المصلحة الخاصة للنظام الملكى هى نفسها المصلحة العامة أعنى مصلحة الشعب . ذلك لأن الملك يستمد عظمته وثرأه وقوته من ثراء الشعب وقوته ورفاهيته ، فلا يمكن لملك أن يكون ثريا عظيما آمنا اذا كان شعبه فقيرا ضعيفا وضعيما تفتك به الحاجة والعوز ويمزقه الشقاق والشجار . ومعنى ذلك أنه من صالح الملك استقرار الأمن والسلام والا تصدعت قوائم عرشه (١٤٧) .

ثانيا : يقترب الملك باستمرار أكثر من المستشارين ، وأصحاب الخبرة ، فهو الذى يعين الأكفاء منهم لإدارة دفة الأمور فى البلاد نيابة عنه ، ومن هنا فهو يناقش معهم أمور الدولة بهدوء وعمق . أما عندما تكون السيادة لمجلس أو جماعة من الناس فانهم يناقشون هذه الموضوعات علانية وقد لا يكون الحق والعلم هدف أعضاء المجلس بل الثراء والشهرة . الخ . بل قد يغلب الجدل والدجل والمراء على مناقشات الأعضاء فى النظام الديمقراطى (١٤٨) .

ثالثا : تتسم قرارات الملك بالدوام والثبات والاستقرار ولا تخضع لتغيرات مفاجئة أو هزات ثم تكن فى الحسبان ، وذلك لأنها لا تخضع

(147) T. Hobbes : Leviathan , p. 187 and The English works Vol 3 p. 172 .

(148) Ibid .

الا لما تمليه عليه الطبيعة البشرية أما اصدار القرارات فى نظم الحكم الأخرى التى تكون فيها اللجنة أو المجلس صاحبة السيادة ، فانه يتسم بالتقلب والتعديل بل نظراً لتعدد الآراء وانقسام الاتجاهات الفكرية بين الأعضاء^(١٤٨) .

رابعاً : لا يمكن للملك أن يختلف مع نفسه بدافع الحسد أو المنفعة الذاتية لكن يمكن أن يحدث ذاك لأعضاء « اللجنة » ، وقد تؤدى هذه الأمور الى نشوب حرب أهلية .»^(١٤٩) .

خامساً : قد يقال ان هناك عيباً أساسياً فى النظام الملكى يتجلى ، بوضوح ، فى احاطة الانتهازيين والوصوليين بالملك التماساً للمنافع التى يحظون بها على حساب بقية الشعب ، ويعترف هوبز بوجود هذه الثغرة فى النظام الملكى وان كان لا يستبعد وجودها فى النظامين الآخرين .»^(١٥٠) .

سادساً : ثمة عيب آخر فى النظام الملكى هو أن السيادة تنتقل فيه بالوراثة ، ولهذا السبب فانها يمكن أن تنتقل الى طفل صغير أو الى شخص لا يستطيع التمييز بين الخير والشر . وذلك كله يؤدى الى شيء خطير هو أن استخدام السلطة سوف يكون فى يد شخص آخر غير المعاهل أو السيد الحاكم ، وقد يكون فى يد مجموعة من الأفراد يحكمون باسمه . وفى مقابل ذلك يذكر هوبز ميزة للنظام الديمقراطى وهو امكان تغيير الحاكم اذا ثبت عدم صلاحيته أو عجزه وعدم كفايته للقيام بمهامه — دون ثورة عليه^(١٥١) .

(149) Ibid .

(150) Ibid .

(151) Ibid .

٥٣ — ومن ذلك كله يتضح أن دفاع هوبز عن النظام الملكي ليس جزءاً أساسياً من نظريته السياسية (وإن كان هو نفسه يفضلها ، ويبدو أن حب النظام الملكي يسرى على دماء الانجليزى جميعاً !) — ومن ناحية أخرى فإنه يقدم هذا الدفاع بغير برهان كما يقول هو نفسه ، وهو ، من ناحية ثالثة ، دفاع مهزوز كما يقول بطرس بحق « لقد كان النظام الملكي عند هوبز مهترا الى حد كبير ، فتلك هى انجلترا التى عاشها الفيلسوف وفر منها هارباً . لكنه حاول على أقل تقدير فى الجانب الذى لم يثبته من كتاباته السياسية طرح أسئلة سليمة فيما يتعلق

بأشكال الحتمات ، لقد حاول بعض أصحاب اليوتربيا Utopians من أمثال أفلاطون أن يركزوا فكرهم على الدولة المثالية . وعلى الحاكم المثالى ، ورفضوا الديمقراطية لأنها تفشل فى تحقيق مثل هذا المث الأعلى أما هوبز فلم يفعل ذلك قط . لقد كان على يقين من أن الشيء الأول الهام الذى ينبغى توضيحه ونحديده فى حقل السياسة ليس هو السؤال : ما هى الدولة المثالية ؟ بل : ما هو أسوأ شئ يمكن أن يحدث للانسان ؟ . وكان جوابه بغير تردد هو الحرب الأهلية . وربما جاءت دعواه ضد الديمقراطية من أن احتمالات تفاديه لهذا الخطر الداهم أقل بكثير من قدرة النظام الملكى . لكنه كان ، مع ذلك ، على وعى كامل بعيوب النظام الملكى . وإذا ما آمنا بأن تهديد الحرب الأهلية أكثر خطورة من التدخل المتعسف فى حريات المواطنين ، فإن تفضيل هوبز للنظام الملكى لا يكون بغير تبرير معقول فليست الديمقراطية فى جميع الحالات الشكل المثالى للحكومة ، لكنها تستند فحسب الى أنها أقل فى احتمالها بالنسبة للفرد من الأشكال الأخرى للحكومة لأنها تزودنا بطرق دستورية للنخلص من الحكام بغير ثورة أو تحولوا الى أسوأ مما توقعنا . » (١٥٢) .

٥٤ — لابد لنا فى نهاية هذا الفصل ان نطرح على أنفسنا هذا السؤال : أيمكن أن يعد هوبز من الداعين للنظم الجماعية أو اصحاب السلطة الجامعة أو الشمولية Totalitarianism وهو النظام الذى تعد النازية والفاشية ، أمثلته النموذجية ، ويتلخص فى القول بان للدولة وحدها قيمة ، وان الأفراد مجرد أدوات ووسائل لخدمة الدولة ؟ الحق أننا لا ننكر تأثير هوبز الهائل على دعاة النظم الجماعية أو اصحاب السلطة الجامعة ، لكن ذلك لا يجعله واحدا منهم للأسباب الآتية :

أولاً : ان الأساس الذى تقوم عليه الدولة فى نظر هوبز هو التعاقد بين الافراد أو التعهد الذى يتم بواسطة تنازلهم عن حقهم المطلق فى حكم أنفسهم ، لشخص أو مجموعة للقيام بهذه المهمة . والأساس التعاقدى يعادى تماماً آراء اصحاب السلطة الجامعة التى تنادى عادة بالقومية المتطرفة ، أو العنصرية والعرقية .. الخ .

ثانياً : اذا كان أساس الدولة يقوم على التعاقد والتعهد بين أفرادها فان غايتها هى حماية الأعضاء ونشر السلام والأمن والرخاء والازدهار فى حين أن الدولة النازية حاولت تحقيق فكرة « العنصرية » ، بينما حاولت الفاشية الإيطالية استعادة أمجاد الامبراطورية الرومانية .

ثالثاً : اصحاب السلطة الجامعة يرفضون تماماً أى ضرب من ضروب المعاونة فهم يتجهون الى حشد السكان لتحقيق المبادئ والمثل العليا التى يؤمنون بها . فى حين ان هدف الدولة عند هوبز ، كما سبق أن ذكرنا هو حماية المواطنين من الاضطرابات الداخلية والاعتداءات الخارجية ، « وحق الفرد فى حماية نفسه » هو حق لا يجوز التنازل عنه . رابعاً : اذا كان الفرد فى الدولة ذات النظام الشمولى لا قيمة له فان الأمر مختلف عند هوبز الذى يحافظ على ذاته ويصون استقلاله الفكرى ويكن له ولحقوقه احتراماً كبيراً ، فى الوقت الذى يقول فيه موسلينى « فى رأى الفاشية الكل فى الدولة ، وليس ثمة قيمة للانسانية أو الروحانية خارج الدولة . وبهذا المهنى تكون الفاشية نظاماً شمولياً .. » .

خامساً : اذا كان هوبز يتحدث أحياناً عن السيادة التى تتجمع فى يد فرد هو الملك فانه لا يقصر مفهوم السيادة على هذا الفرد لكنه يجيز لجميع السلطة فى يد جماعة أو لجنة أو مجلس ، ومن ناحية أخرى فان الفرد الملك عند هوبز « ليس هو الزعيم » الذى نتحدث عنه الفاشية أو النازية وتضفى عليه من صفات العظمة والعبقرية ما يجعله أقرب الى مرتبة القداسة !

سادساً : لا جدال أن الهدف الأول من دولة هوبز هو أن تكفل السلام الاجتماعى والأمن للناس : « السلامة للشعب Salus Populi » كما قال فى مقدمة « بالتين » ومن هنا فان الدولة لا تلجأ الى الحرب الا دفاعاً عن النفس ، ولهذا يحرم هوبز على العاهل أن يشن الحرب لأسباب تافهة أو لمجرد الأخذ بالثأر .. الخ . أما الدولة الفاشية أو النازية فهى تجعل من الحرب قمة الحياة القومية ! ذلك لأنها تقوم على « العنصرية » التى تجعل غيرها من الشعوب أقل فى درجة الانسانية وفى مرتبة الحضارة ، وبالتالي ليس لها ما لشعوبها من حقوق !

غير أن الخطأ الأساسى الذى وقع فيه هوبز فى رأينا ، هو منح الحاكم حقاً مطلقاً ، وسيادة بغير حد ، وهو ما لا يتفق مع فكرته العقلية عن الدولة ، والواقع أن الصفات التى يضيفها فيلسوفنا على الحاكم كان ينبغى أن تتصف بها الدولة ، ذلك لأن « الاله الفانى » ، على حد تعبيره ، أو التتين الهائل الذى اخترعناه وأطلقنا عليه اسم « الدولة » هو الذى تنازلنا له عن حقنا المطلق فى أن نحكم أنفسنا ، وأصبح من حقه أن يعاقبنا اذا ما حثثنا بتعهداتنا وحاولنا أن نعود الى حالة الفوضى الطبيعية السابقة ، ومن ثم تكون الدولة هى الحاكم المطلق وسيادة القانون هى التى تجب كل سيادة أخرى — وتلك هى النتيجة المقتسقة مع مقدمات هوبز فاذا كانت الثورة على الحاكم تعنى العودة الى حالة الطبيعة فلا بد أن يكون الحاكم هو النظام نفسه أعنى الدولة لا مجرد السلطة الحاكمة .

الفصل الرابع

« الدين »

« لا شيء في هذا الحديث كله ، ولا فيما كتب من قبل في الموضوع ذاته — ضد كلام الله ، أو ضد العادات الطيبة • وليس فيه ما يقلق الأمن العام • ولهذا اعتقدت أنه من المفيد أن يطبع ، وأعتقد أنه يفيد أكثر لو أنه درس في الجامعات فيما لو اقتصع به أولوا الأمر لأن الجامعات هي متابع النظرية السياسية والأخلاقية ... » •

توماس هوبز : في نهاية « التين » •

أولاً — موقف هوبز من الدين :

١ — لا نكاد نجد موضوعاً احتدم فيه الخلاف بين دارسى هوبز مثلما نجد فى موضوع الدين منذ القرن السابع عشر حتى يومنا الراهن ، فقد ذهب معظم معاصريه الى اتهامه بالالحاد . وفى عام ١٦٧٣ وصف « شارل روبرتس Chales Robotham » وهو قسيس نرويجى — كتاب التنين لهوبز بأنه « أفغوان مالمسبرى ، التنين الفظيع ، الحية الهائلة ، الوحش البريطانى البشع ، الذى آذاع النظريات اللعينة ، ونشر الحكمة المجنونة . رسول الكفر والموت ، ذلك الذى يبجل الاله المادى ، مجددا الهطقات القديمة .. الخ » (١) . غير أن هذه الأوصاف « البشعة » التى يسوقها أحد قساوسة القرن السابع عشر هى نفسها الألفاظ التى استخدمها معظم رجال الدين من معاصري هوبز فى وصف فلسفته .

لكن اذا كان هوبز قد اتهم فى حياته بالالحاد من أعدائه ، فان أصدقائه تد روجوا الأسطورة ذاتها ودعموها بطرق مختلفة طوال القرنين التاليين : فالموسوعيون الفرنسيون فى فرنسا ، ودعاة المذهب النفعى فى انجلترا الدين أعجبوا بالمذهب الفردى عند هوبز ، وبعقلانيته ومذهبه المادى ، ومذهبه الآلى .. الخ — اعتبروا « الحاده » نتيجة مترتبة على أفكاره السابقة فدعموا الفكرة وواصلوا تأييدها دون مناقشة .. » (٢) .

ويمكن أن نقول ان التشكيك فى معتقدات هوبز الشخصية قد بدأ حتى قبل نشر كتاب «التنين» ، فالأسقف برامهول Bishop Bramhall بدأ هجومه على هوبز اثر مناقشة حدثت عام ١٦٤٥ ، وفى نفس السنة

(1) Quoted by Vharles H. Hinnant : Thomas Hobbes p. 124 .

(2) Willis B. Glover : God and Thomas Hobbes in . Hobbes studies . Ed . by Brownoxford 1965 .

اعترض « روبرت بيلي Robert Baillie » على تعيين فيلسوفنا مدرساً خصوصياً لأمير ويلز نظراً لأفكاره الالحادية .

٢ — والحق أن هوبز لم يكن ملحداً بالمعنى الحرفي للكلمة ، وإذا قيل أن معاصريه كانوا « أقرب » و « أقدر » منا على الحكم على أفكاره ، قلنا ان مؤرخ حياته — وحياة الكثيرين من مشاهير عصره « جون أوبري John Aubrey » وهو صديق حميم للفيلسوف في الوقت نفسه . لم يكن يعتقد أبداً أن هوبز كان ملحداً^(٤) . ومن الباحثين من يذهب الى أن وجود الملاحدة في القرن السابع عشر في إنجلترا كان أكثر ندرة من وجود الشيعيين في الولايات المتحدة الأمريكية في يومنا الراهن^(٥) ! ويذهب سير لسلي ستيفين Leslie Stephen الى أننا ينبغي أن نفسر فلسفة هوبز تفسيراً الحادياً : « فمذهبه سيكون أكثر وضوحاً وأشد اتساقاً ومعقولية لو أننا حذفنا منه اللاهوت تماماً .. »^(٦) . لكنه ، رغم ذلك ، يتشكك في « عدم ايمان » هوبز بالله ويعتقد أنه من الناحية الشخصية كان مؤمناً . بل يغالى بعض الباحثين من أمثال تيلور ، وهود ، ووارنيدر في ايمان هوبز فهم لا يكتفون بأنه كان من المؤلثة Theism الحقيقيين بل يذهبون الى أن فكرة التأليه Theist جوهرية لفلسفته فهي الأساس الذي تقوم عليه نظريته السياسية !

٣ — والحق أن الصفات التي أطلقها رجال الدين في القرن السابع عشر على هوبز ومؤلفاته ينبغي أن تؤخذ بحذر ، لأن رجال

(٣) راجع ما سبق ان ذكرناه في الفصل الثاني من الباب الول عن حياته لا سيما فترات ٢١ — ٢٦ .

(4) John Aubrey's Brief lives P. 311 - 12 Penguin Books 1978 .

(5) W. B. Glover : Op. cit. p. 141 .

(6) Sir Leslie Stephen : Hobbes - London 1928 , p. 157 .

الدين فى ذلك العصر (وربما كانوا كذلك فى كل عصر !) اعتادوا أن يتهموا بالالحاد نك من يخالفهم فى رأى وأن ينعتوا أى مفكر بالكفر لمجرد خروجه على فهمهم الخاص للدين : « لقد كان رجال الدين فى القرن السابع عشر يعتقدون أن البديل الوحيد للأرثوذكسية المسيحية هو الالحاد والاباحية . لقد أدرك نقاد من أمثال روبرتام Robotham الطابع غير المحافظ فى لاهوت هوبز لكنهم عجزوا عن التفرقة بين اللاهوت غير التقليدى وبين الكفر وعدم الايمان »^(٧) . فعلى الرغم ، مثلا ، أن الكثير من أفكار هوبز عن الدين وعن الكتاب المقدس كانت أقرب الى أفكار دعاة الاصلاح الدينى Reformation من المؤلهين الطبيعيين المتأخرين Deists — بل ان بعضها استمدها بالفعل من أفكار الاصلاح الدينى ، فانها ألقت معاصريه لأنهم اعتبروها نتيجة مترتبة على مذهبه العقلى وعلى مذهبه المادى وربما أربكهم الوضوح الشديد الذى عرض فيه هوبز أفكاره مع أنهم اعتادوا رؤيتها فى سياقات غامضة ومصطلحات تخفى مضمونها * * «^(٨) .

٤ — والغريب أنه على الرغم من أن هوبز قد أخرج الدين من مجال الفلسفة كما سبق أن رأينا ، فان ثلث كتاباته السياسية تقريبا كان يدور حول مناقشة الدين ، فضلا عن أنه كتب فصولا متعددة يدفع بها عن نفسه تهمة الالحاد ، ويحاول أن يبين لا فقط أنه مؤمن بل أيضا أنه : « مسيحى انجيلى » (وان كان من الباحثين من يرى أن ذلك كله لم يكن سوى تقية يحمى بها نفسه من الاضطهاد لو كشف عن الحاده !) . ولعل العجب يزول اذا ما عرفنا الجو الفكرى الذى كان سائدا فى انجلترا ابان القرن السابع عشر والذى كان من أهم مظاهره سيطرة المناقشات الدينية . فاذا كان رجل السياسة فى أيامنا هذه لا يدخل الدين فى حديثه الا لى يصفى على حديثه الجاف الممل لمسة روحية ، فان الأمر

(7) Chales H. Hinnant : Thomant : Thomas Hobbes p. 124.

(8) Willis B. Glover : God and Thomas Hobbes, p. 142.

كان مختلفا فى القرن السابع عشر ، حيث كان رجل السياسة والمفكر والأديب .. الخ ، فضلا عن رجل الدين ، لا يستطيع أن يتجنب فى مناقشاته وأحاديثه الالتجاء المستمر الى الاقتباس من الكتاب المقدس لتدعيم موقفه وإثبات وجهة نظره بل كانت الانفعالات السياسية والحمية الوطنية يثيرها ويؤججها كثرة الحجج الدينية ، كما أن الحركات الديمقراطية كانت تعبر عن نفسها فى صورة دينية . بل كان العلماء يعتقدون أن المقدم العلمى يعنى أن العلم سوف يكشف يوما المزيد من « مخلوقات الله » ، ومن ثم يعمل على تدعيم عبادتنا له ، وهكذا ارتبط الدين بالعادات والتقاليد والممارسات فى الحياة اليومية . ولقد لخص « ول ديورانت » الجو الفكرى فى انجلترا وما ساد من مناقشات دينية على النحو التالى : « لقد تعددت المعتقدات الدينية فى انجلترا فى القرن السابع عشر على نحو بالغ الحدة ، فقد ساعدت عملية الاجتهاد ، وتكوين الرأى الفردى على تشجيع الاختلاف بين الشيع والحوائف الدينية ، حتى لقد أحصى أحد المؤلفين ٢٩ طائفة عام ١٦٤١ . وأحصى آخر ١٨٠ طائفة عام ١٦٤٩ فضلا عن الانقسام المعروف بين الكاثوليك والبروتستانت (كان الشمال زراعيا بأغلبية ساحقة وكاثوليكية فى معظمه ولو فى الخفاء . أما لندن والجنوب فكانت تنمو فيها الصناعة والبروتستانتية بشكل متزايد) — كان هناك الانقسام الحاد داخل البروتستانت الى انجليين ومشخيين ، وبيورتان ، ثم انقسام البيورتان الى مستقلين يحلمون بالجمهورية والكويكرز الذين يعارضون الحرب والعنف وحلف الايمان ، والانفصاليين والباحثين والمشاعيين والمنشقين .. الخ . حتى لقد شكوا أحد أعضاء البرلمان من أن الحرفيين كانوا يقيمون المنابر للتبشير بعقائدهم المتحمسة ، ومنهم من يغلف مطالبه الاقتصادية والسياسية بنصوص من الكتاب المقدس^(٩) . ولقد

(٩) ول ديورانت « قصة الحضارة » الجزء ٢٨ (الجزء الأول من المجلد السابع — بداية عصر العقل) ص ٢٧٦ ترجمة محمد على أبو دره ومراجعة على اداهم — لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٧٥ .

واكب ذلك كله ترجمة الكتاب المقدس الى اللغة الانجليزية مما أدى الى ظهور تيار تجسد في جماعات دينية كثيرة انشقت على الكنيسة القائمة في انجلترا وعملت على تمرد أوسع ضد النظام الأبوي البطريركي Patriarchalism والى تدعيم حرية الفرد حتى قيل ان هذه الحقبة هي الفترة العظيمة للمذهب الفردي Individualism في انجلترا .

غير أن هذه القيادات الجديدة لم تنضح وتتميز الا عند أولئك الذين يفكرون تفكيراً نظرياً مجرداً ، كان توماس هوبز هو أحد المفكرين ، ومن هنا كان استبعاده الصارم للاهوت من مجال الفلسفة ليس سوى محاولة لتحديد خريطة مناسبة لمجال المعرفة والايمان ، ومن هنا لخص هوبز أسباب نشأة الدين والخرافة ، كما ناقش أسس المعتقدات الدينية وكذلك المصطلحات التي استخدمها الكتاب المقدس : « أننا نادراً ما نضع في اعتبارنا أن ما يقرب من ٣٧١ صفحة من مجموع صفحات التنين البالغ عددها ٧١٤ تعالج موضوعات دينية ، وهي مدعومة ببراهين منفصلة واقتباسات مستمدة من الكتاب المقدس يدافع فيها هوبز عما يسميه « بالدين الحقيقي » ضد التهديد المزدوج الذي يواجهه من المذهب الكاثوليكي والبروتستانتى ، غير أن موقفه لم يكن مماثلاً تماماً لموقف ميكافلى ، اذ لم يؤثر كثيراً المشكلات الدينية ، وإنما نظر الى الدين ببساطة على أنه صورة نافعة من صور التماسك الاجتماعى لتدعيم الوطنية وتعزيزها عند الناس » (١٠) .

ه — نخلص من ذلك كله الى أن هوبز لم يكن ملحداً لكنه كان مجدداً فى فهمه للدين ، وهو ان كان قد استبعد الدين من مجال الفلسفة فذلك لأنه أراد أن يحدد الفرق بين مجال « المعرفة » ومجال « الايمان » ، وفضلاً عن ذلك فان الدين بوصفه ظاهرة اجتماعية فهو مذهب فى القانون لا مذهب عن الحقيقة ، يقول فى رسالة اهداء بعض كتبه الى الملك

(10) Richard Peters . Hobbes, p. 241 - 242 .

شارل الثاني « ان الدين ليس فلسفة بل هو قانون »^(١١) . وهو بوصفه فيلسوفها يضع الأسس التي ينبغي أن تقام عليها الدولة القوية المتماسكة ، فان ما يهمه هو أن ينظر الى السلطة التي تعمل على المحافظة على الدولة وبواسطتها . تتحول المعتقدات الدينية الى قوانين سياسية .

ثانيا : نشأة الدين :

٦ - الانسان ، في نظر هوبز ، هو وحده الحيوان المتدين ، فلا دين لدى الكائنات الحية الأخرى ، واذا كانت « ثمرات الدين » لا توجد الا عند الانسان . فان بذور الدين لا توجد أيضاً الا عند الانسان دون الحيوان^(١٢) . والسبب أن الانسان يتميز عن بقية الحيوانات الأخرى بمجموعة من الخصائص ذات المستوى الرفيع وهي على وجه التحديد أربعة خصائص لا توجد عند أي موجود آخر من الكائنات الحية^(١٣) . ومن هذه الخصائص تظهر أربعة أسباب لنشأة الدين — فما هي الخصائص التي يتميز بها الانسان دون الحيوان ؟ يمكن أن نلخصها في ايجاز على النحو الآتي :

أولاً : يتميز الانسان عن بقية الحيوانات بحب الاستطلاع أو الرغبة في معرفة العلة ، فهو طلبة للبحث عن أسباب الحوادث التي يجدها أمامه : « ويصرف الانسان النظر عن المعلول لكي يوجهه نحو التماس العلة ، ثم البحث عن علة لهذه العلة ، حتى ينتهي بالضرورة في خاتمة المطاف الى فكرة مؤداها أن ثمة علة ليس لها أدنى علة سابقة لأنها أولية فيصل الى ما اصطلح الناس على تسميته باسم « الله » ، وهكذا نجد أنه يستحيل أن يقوم المرء بأي بحث عميق في العلة الطبيعية ،

(11) Thomas Hobbes : The English Works, Vol . 7, p. 5.

(12) Thomas Hobbes : Leviathan, P. 199 and The English Works Vol 3 p. 94 .

(13) Ibid .

دون أن يجد نفسه مدفوعاً عن هذا الطريق نفسه نحو الاعتقاد بأن ثمة الهاً أزلياً واحداً .. » (١٤) .

ثانياً : الانسبان هو الحيوان الوحيد القادر على ملاحظة ظهور الشيء واختفائه ، ومن ثم فهو قادر على معرفة أن للأشياء التي تظهر بداية ، وبالتالي يعرف أن ما له بداية لابد أن يكون له سبب هو الذي حدد توقيت ظهوره فجعله يظهر وقتما ظهر بدلاً من أن يتأخر عن ذلك أو يتقدم .

ثالثاً : على حين أنه لا توجد سعادة أخرى للبهائم سوى الاستمتاع بطعامها اليومي ، والتغوط ، وممارسة الجنس ، ولما كان لديها قدر ضئيل أو منعدم ، من الاستبصار بالزمن المقبل ، لعدم قدرتها على الملاحظة أو تذكر النظام والترتيب فيما نراه من أشياء ، فإن الإنسان يلاحظ كيف ظهرت حادثة ما إلى الوجود بواسطة حادثة أخرى ويتذكر فيهما المقدم والتالي ، وعندما لا يستطيع أن يؤكد لنفسه الأسباب الصحيحة للأشياء ، فإنه يفترض لها أسباباً أخرى يعتمد فيها على خياله أو على ثقته في الآخرين سواء أكانوا من الأصدقاء أو من هم أكثر منه حكمة (١٥) .

رابعاً : أما الخاصية الرابعة فإن هوبز يذهب إلى أنها هي نفهمها . مشتقة من الخصائص السابقة ، وهي « الخوف » أو « الإقلاق » الذي ينتاب الإنسان لا سيما عندما يتأكد أن هناك أسباباً للأشياء جميعاً ما ظهرت منها في الحاضر وما سوف يظهر في المستقبل ، فإنه يستحيل

(14) Thomas Hobbes : Leviathan, P. 129 and The English works vol. 3, p. 94 .

(15) T. Hobbes : Leviathan p. 129 & English Works vol 3 p. 94 .

عليه أن يتجنب القلق الدائم مما لا يعرفه من أسباب ويظل الخوف المستمر والقلق الدائم ينخر في قلبه حتى تصبح حالته هنا أشبه بحالة برومتيوس Prometheus الذي سرق النار في الميثولوجيا اليونانية وحملها الى البشر ، فعاقبه زيوس Zeus كبير الآلهة بأن قيده في صخرة في أحد جبال القوقاز Caucasus وأرسل نسرًا كبيراً ينهش من كبده ، وكلما التهم جزء بالنهار يعود فيصلح من جديد بالليل — كذلك الانسان ينخر الخوف من الموت في قلبه طوال النهار ولا يرتاح أو يتوقف هذا القلق الا أثناء النوم (١٦) .

٧ — هذه الخصائص البشرية الأربعة تؤدي الى ظهور أربعة أسباب لنشأة الدين فلما كانت رغبة الانسان في معرفة أسباب الأشياء رغبة جامحة ، ولا سيما معرفة أسباب الخير والشر والطوالع الحسنة أو السيئة ، فان هذه الرغبة النهمية كثيرا ما يصعب اشباعها أي أنها لا ترقى تماما ، في الأعم الأغلب ، لأنه لا يستطيع أن يقف دائما على أسباب كل شيء ، لكن الانسان في مثل هذه الحالة لا يقبل أن يعترف بجهله ، بل ولا يرضى لنفسه . مثل هذا الجهل فيتجه الى خلق الأسباب التي لا يعلمها ، والى اختراع العلل التي تفسر الظواهر التي يريد تفسيرها حسب ما يوحى به خياله . وذلك لأن تجربته أقنعتة أنه لا شيء يحدث في هذا العالم بغير سبب (١٧) . ومعنى ذلك أن الجهل بمعرفة الأسباب ، هو أحد الأسباب الرئيسية في نشأة الدين .

٨ — ويصاحب الجهل بالأسباب ، عادة الخوف الدائم الذي يخلق لنفسه موضوعاً معيناً يخاف منه الانسان تماما كما يحدث في حالة الظلام الدامس ! فلما كان المرء لا يرى أمامه شيئاً ، فانه يخلق بخياله

(16) Ibid, p. 130, & English Works Vol 3 p. 95.

(17) T. Hobbes : Leviathan, p. 130 and English Works Vol. 3. p. 95 .

« قوة » ، أو فاعلا غير مرئى — وهو موقف يعد مثالا صادقا لما قاله أحد الشعراء القدامى من أن « الخوف البشرى هو الذى خلق الآلهة لأول مرة » ، وان كان الشاعر يتحدث هنا عن تعدد الآلهة عند الوثنيين Gentiles أما الايمان بانه واحد أزلى ، لا متناه ، قادر على كل شىء ، فانه يمكن أن يكون قد استمد من رغبة الناس فى معرفة أسباب الأجسام الطبيعية ، أو قواها وعملياتها المتعددة » (١٨) .

وهكذا نجد أن هوبز يتفق مع كثير من المفكرين فى قولهم ان « الخوف » من ظواهر الطبيعة ومن المجهول كان عاملا أساسيا فى نشأة الديانة البدائية ، بل أن منهم من يذهب الى أن الديانات السماوية نفسها قد لجأت الى تخويف الناس من عذاب النار ، وما يلقاه الكافر من أهوال الجحيم !

٩ — الخوف البشرى ، اذن ، يحتاج الى موضوع معين ولهذا يخلق الخيال هذا الموضوع فى صورة جواهر شفاف أو فاعل غير مرئى أقرب ما يكون الى الجوهر الذى منه كانت « النفس » البشرية ، فهى من ذلك النوع الذى يظهر فى الأحلام أو ينعّس فى المرآة .. الى آخر تلك المخلوقات الخيالية التى يخلقها الخيال البشرى ، ويظن الناس أنها جواهر حقيقية ذات وجود حقيقى مستقل ، ومن ثم تراهم يطلقون عليها اسم الأشباح Ghosts ويقولون عنها انها أجسام « لطيفة » ، « رقيقة » ، « دقيقة » ، وهى تتميز بقدرتها الخارقة لعى الظهور والاختفاء وقتما تشاء (١٩) . وهكذا أصبحت « الأشباح فى نظر هوبز السبب الثالث من الأسباب الأربعة لنشأة الدين » .

١٠ — لكن كيف يمكن أن تعمل هذه الأشباح ، أو هذه الجواهر غير المرئية ؟ الجواب أنها لا تظهر أعمالها على نحو مباشر بل تلجأ الى

(18) Ibid .

(19) T. Hobbes : Leviathan, p. 131 and English Works Vol 3. p. 96 .

الكشف عن أفعالها للناس عن طريق النذر ، والعلامات ، والبشائر ، وغير ذلك من الظواهر التي تسبق وقوع الأحداث رغم أنه قد لا توجد رابطة واضحة بينهما ، وهذا هو السبب الرابع في رأي هوبز لنشأة الدين ، وهو يلخص ذلك كله في عبارة جامعة يقول فيها : « في هذه الإنبياء الأربعة وهي فكرة الأشباح ، والجهل بالأسباب الذاتية ، وعبادة ما يخاف منه الناس . واعتبار الأشياء العرضية العابرة بمثابة النذر أو البشائر — تكمن البذرة الطبيعية للدين . وبفضل خيالات الناس المختلفة وأحكامهم ، وانفعالاتهم تطورت إلى ألوان من الطقوس والشيفاتز التي بلغت من التعدد والاختلاف حداً جعل بعض الشعائر المقدسة عند قوم ضرباً من السخف عند قوم آخرين » (٢٠) .

١١ — تلك هي « البذور الطبيعية » لنشأة الدين ، فيما يرى هوبز ، غير أن هذه « البذور » تنمو وتتغذى من مصدرين يؤديان في النهاية إلى ضربين من الدين :

الأول : الاختراع الطبيعي للإنسان الذي يقود إلى الخرافة وعبادة الطبيعة عند الوثنيين .

والثاني : أوامر الله ووصاياه وتوجيهاته . والنوعان معا يستهدفان غايه واحدة هي الحصول على ثقة الناس وطاعتهم ، ونشر السلام والمحبة ، وإقامة المجتمع المبدى . والنوع الأول يعبر عن جانب من السياسة البشرية ويعلم جانباً من الواجب كان يطلبه الملوك الأول من رعاياهم . أما الدين من النوع الثاني فهو السياسة المقدسة وهو يشتمل على أوامر لأولئك الذين أصبحوا رعايا في مملكة الله (٢١) . وباختصار

(20) T. Hobbes Leviathan p. 132 and English Works, Vol 3. p. 97 .

(21) Ibid, p. 132 - 133 .

هناك نوعان من الديانات : الديانة البدائية الوثنية وما تشتمل عليه من خرافات ، ثم الدين الحقيقي المنزل من عند الله .

١٢ — أما المعبودات التي عبدها الانسان ، في الديانة الوثنية ، فهي في رأي هوبز تكاد لا تقع تحت حصر فجميع قوى الطبيعة غير المرئية كانت موضع تقدير عند الوثنيين اما لأنها إله او لأنها شيطان . وفضلا عن ذلك فقد اختلف شعراؤهم أرواحا تسكن ظواهر الطبيعة وتسيطر عليها . حتى مادة العالم التي لا شكل لها كانت إليها واتخذت اسم « العماء Chaos » كذلك كانت السمماء ، والمحيطات والكواكب ، والنار والتراب ، والرياح ... كلها آلهة . كما أنهم إلهوا : الرجال والنساء ، والطيور ، والقمساح ، والعجل ، والكلب ، والحية ... وملأوا أماكن كثيرة بالأرواح وأطلقوا عليها اسم الأرواح الجارسة Demons (٢٢) . ويذكر هوبز في تفصيل مسهب أنواع الأرواح والآلهة الموجودة في كل مكان . وهو يعتمد اعتمادا أساسيا فيما يذكره على الميثولوجيا اليونانية : فالسهول مثلا ، مليئة بروح الآله بان Pan (وهو إله الراعي والرعاة في الميثولوجيا اليونانية) والسايطر Satyr (إله الغابات عند اليونان) والهوريات Nymphs (إلهة ثانوية في الميثولوجيا القديمة للمروج الخضراء) والبحار مليئة بالتريتون Tritons (آله البحر عند اليونان وهو جسم رجل مع ذيل سمكة) . وفي كل بيت هناك آلهة الأسرة Lares وكل انسان فرد له جنى أو حارسه الخاص Genius حتى الجحيم له حارسه اليقظ المخيف سيربيروس Centiles (كلب ذو ثلاثة رؤس زعمت الميثولوجيا اليونانية أنه يحرس بوابة الجحيم) . وفي الليالي المظلمة تمتلئ جميع الأماكن بأرواح الموتى Lemures وتظهر مملكة الجنيات والكائنات المربسة Bugbears بل ان القدماء ، في رأي هوبز ، قد احتفوا

التقديس ، وأقاموا المعابد لجرد أحداث عارضة أو أمور معنوية أو كيفيات خاصة مثل الليل والنهار ، والزمان والسلم ، والحب ، والفضيلة والشرف والصحة والثقة .. الخ • حتى الذكاء البشرى وما يبدعه جعلوا له آلهة خاصة هي ربات الفنون Muses أما جهلهم الخاص فقد أطلقوا عليه اسم « الحظ fortune » ورغبتهم الملتبهة باسم كيوبيد Cupid وغضبهم العنيف اسم الأرواح المنتقمة Furies وعلى أعضائهم الجنسية اسم بريابوس Priapus (إله القوة التناسلية عند الذكور فى الميثولوجيا اليونانية) ووصموا المدنسات باسم الأرواح الشريرة Incubi (٣٣) •

١٣ — معنى ذلك أن هناك نوعين من الدين : الأول الوثنى أو البدائى أو الخرافة بصفة عامة ، الثانى الدين الحق أو المنزل أو الموحى به • لكن الأساس واحد لكليهما فى الطبيعة البشرية وأعنى به « البذور الطبيعية » التى سبق أن تحدثنا عنها — يقول هوبز فى عبارة بارعة غنية المضمون « الخوف من القوى غير المرئية التى اختلقها ذهن البشرى أو تخيلها من الحكايات المشروعة علنا هو الدين فان كانت غير مشروعة فهو الخرافة • وعندما تكون القوة المتخيلة هى حقاً كما تخيلناها فان ذلك يكون الدين الحق • • » (٢٤) • وهذه العبارة بالغة الجرأة فى صراحتها ، لا سيما اذا ربطنا بينها وبين عبارات أخرى لهوبز يذهب فيها الى أننا لا نستطيع أن نؤكد من الناحية العقلية شيئاً من صفات الله ، والمعتقدات الدينية ليست صادقة أو كاذبة ، كما هى الحال فى قضايا الهندسة ، بل هى تعبيرات عن العبادة تقوم على ثقتنا فى الشخص الذى يشرحها أو يعرضها علينا • ويستطرد هوبز فيقول : « انه يستحيل على البشر أن يكونوا فى أذهانهم عن الله فكرة تجيء

(23) Ibid , p. 133 - 134 and Eng. Works Vol 3 p. 99 - 100.

(24) T. Hobbes : Leviathan, p. 91 - 93 and English Works Vol 3 p. 45.

مطابقة تماماً لطبيعته • كما أن الرجل الأكمه أو المولود أعمى حينه .
يسمع الناس يتحدثون عن تدفئة أجسامهم بالنار ، وحينما يشعر بالدفء
هو نفسه عند اقترابه من النار ، قد يتصور بكل سهولة ، أو قد يؤكد
لنفسه بكل يقين أن ثمة شيئاً يطلق عليه الناس اسم « النار » ،
وأن هذا الشيء هو حالة الدفء الذى يحس بها ، ولكن دون أن يكون
فى وسعه تخيل شكلها ، أو تكوين فكرة فى ذهنه عنها كتلك التى يكونها
أولئك الذين يرونها ••• » (٢٥) •

* * *

ثالثاً : وجود الله وطبيعته

١٤ — سبق أن ذكرنا أنه يصعب أن نقول ان هوبز كان ملحداً
بأى مقياس من المقاييس (اللهم الا اذا أخذنا بالمنظور الذى يتبناه
رجال الدين والذى يقول كل من ليس معناه فهو علينا ! أعنى كل من
لا يؤمن بأفكارنا فهو كافر !) — لكن المشكلة لا تقف عند هذا الحد ،
فعلى الرغم من أن هوبز كتب كتابات كثيرة جداً فى فلسفة الدين ،
وكان المرء يتوقع أن يكون موقفه من الدين ووجهة نظره فى الأمور
الدينية واضحة ، فان العكس هو الصحيح ، كما أن الخلاف حول تفسير
موقفه من الدين عند شراحه ونقاده على حد سواء ظل عنيفاً منذ
عصره حتى يومنا الراهن (٢٦) • يقول جلوفر « ما أن فصل الى معرفة
الله حتى يظهر الشك عند هوبز بوصفه المقابل لتسليمه بالمسيحية ،
فكثير من أقواله عن معرفتنا العقلية بالله يحطمها شكه ، واعتماده على

(25) T. Hobbes Leviathan P. 128 and English Works Vol 3.
p. 92 - 93 .

(26) Ronald Hepburn: Hobbes and the Knowledge of God p. 85
in : (Hobbes and Rousseau - ed . by M. Cranston & R. Peters
- New York 1972) .

الايمان ، أكثر من اعتماده على العقل ، ولهذا فلم يكن هوبز هنا واضحاً
كما عودنا ...» (٢٧) •

هـ — ولعل جانباً من غموض الفكرة الدينية عن الله عند هوبز يرجع الى أنه حاول أن يوفق بجرائته العقلية المعتادة بين ضربين من التأليه Theism اشتمل عليهما التراث الدينى العقلى لأوروبا الغربية • أما النوع الأول : فهو التأليه الذى ظهر وتطور من عقلانية اليونان ، وكان الله فيه كاملاً ، لا يتغير ، فعلاً محضاً بلا إمكان للفعل ، ومع ذلك فهو اله غير شخصى ، كما هى الحال فى اله أرسطو الذى لا يكثرث بما يحدث فى العالم • وبالنوع الثانى : هو التأليه الذى جاء به تراث الكتاب المقدس أعنى التراث اليهودى والمسيحى وكان الله فيه شخصاً ، خالقاً منسبطاً على الطبيعة على نحو مباشر كما أنه يتجلى عن طريق أفعاله ، فى التاريخ ، ويرتبط بعبادته ارتباطاً وثيقاً ، وهو أقرب اليهم من خيل الوريد ، وهذان الفهمان لله لا يمكن التوفيق بينهما • ولقد أدرك بسكال B. Pascal ببصيرته النافذة هذه الحقيقة ، ولهذا وضع تمييزاً حاداً بين اله الفلاسفة ، واله ابراهيم واسحاق ويعقوب ، ومعظم الصعوبات الموجودة فى اللاهوت المسيحى ترجع الى التناقض القائم بين هذين الضربين من التأليه (٢٨) • ولقد وقع هوبز فى شرك هذه المتناقضات ورغم جهوده الجبارة التى تستحق أن تقارن بجهود اللاهوتيين ، فإنه لم يصل قط الى موقف متسق ، فقد كان يميل ميلاً قوياً الى تراث الكتاب المقدس وكان واعياً ، فيما يبدو ، ببعض التناقضات فى كثير من السياقات لكنه لم يدرك ، فى الأعم الأغلب ، أن هناك ثغرة بين السبب غير الشخصى لجميع الأشياء والشخص السيد الذى يكون بسبب قوته « الملك ، والاله ، والأب » كما أنه كان ، من ناحية أخرى على وعى بمشكلة ارتباط النشاط الدينامى لله الذى يأمر ويتجلى

(27) W. Glover : God and Thomas Hobbes p. 163

(28) Ibid

بأفعاله فى التاريخ ، بالله الذى لا يتغير والذى يستلزمه مذهبه انحتمى ،
والحل الذى قدمه هام رغم عدم كفايته ، وهو أن أفعال الله الحاضرة
تظهر مقاصده ونواياه الأزلية^(٢٩) .

١٦ — أما بالنسبة لوجود الله فان براون K. C. Brown^(٣٠) .
يذهب الى أننا نجد مجموعة من الأدلة الغائية متناثرة فى كتابات هوبز
ذلك أن فيلسوفنا يذهب الى أننا نستطيع ان نعرف أن الله موجود بنور
العقل الطبيعى ، كما أنه يرى أن الاستدلال الغائى هو الصورة الأساسية
للتدليل على وجود الله . ويرفض براون ما يذهب اليه شتراوس
Strauss من أن هذه الأدلة ليست سوى بقايا من التراث الدينى
القديم وأنها تتناقض مع فلسفة هوبز كلها^(٣١) . والحق أننا نجد هنا
مثلاً لعموم موقف هوبز الذى أشرنا اليه منذ قليل ، فهو عندما أراد
تحديد مجال العقل الفلسفى استبعد اللاهوت ، على اعتبار أن موضوع
العقل الفلسفى هو الجسم الذى نستطيع تصور أصله ومنشأه أو القابل
للحل والتركيب ، فاذا تصورنا الله على أنه أزلى ، لا منشأ له ، ولا يمكن
الاحاطة به أو سبزه أغواره ، فلا بد من استبعاده من مجال الفلسفة .
غير أن هوبز فى بعض المواضع الأخرى من مؤلفاته يتحدث عن العقل
الفلسفى بوصفه قادراً على اثبات وجود الله : « بنور العقل الطبيعى
نستطيع أن نعرف أن الله موجود »^(٣٢) . وربما قيل ان السياق الذى
وردت فيه هذه العبارة — وهو مناقشة القسم يجعلها ملاحظة عابرة ،

(29) W. Glover : Ibid .

(30) K.C. Brown : «Hobbes Grounds For Belief in Deity»: Article in Philosophy 1962 .

(31) Ibid .

(32) T. Hobbes : De Cive p. 132 & The English Works Vol 2. p: 27 .

لكنها فى الواقع ليست الاشارة الوحيدة ، فلقد كتب هوبز الى الأسقف برامهول Bishop Bramhall يقول : « هناك اتفاق بيننا على أن العقل الطبيعى يملئ علينا وجود الله » (٣٣) .

١٧ — ويبدو أن جل هذا التناقض الظاهرى هو التفرقة بين وجود الله وطبيعته : فوجود الله يدخل ضمن مجال العقل الفلسفى الذى يستطيع ، بطرق نستى أن يبرهن عليه . أما طبيعة الله فهى التى تخرج عن نطاق العقل لأنه لا يمكن ادراكها أو الاحاطة بها أو فهم كنهها InComprehensible « إذا كنا لا نستطيع أن ندرك طبيعة الله القادر على كل شىء فان ذلك يعنى أننا لا نستطيع أن نكون فكرة أو تصوراً عن الله ، وبالتالي فان كل صفاته تشير الى عجزنا ، وتدل على نقص قدرتنا لتصور أى شىء عن طبيعته فيما عدا القول بأن الله موجود فحسب (٣٤) . ومعنى ذلك أن الشك عند هوبز فيما يتعلق بمعرفتنا بالله ، وما يسميه البعض « بالأدرية » عنده (٣٥) . انما ينصب على طبيعة الله وصفاته لاعلى وجوده فنحن نستطيع أن نعرف أن الله موجود ، لكننا لا نستطيع أن نعرف ما هو لأننا لا علم لنا باللامتناهى . وسوف نعود الى هذه النقطة بعد قليل .

١٨ — لكن ألا يجوز أن نقول ان وجود الله صفة من صفاته ؟ ! ان هوبز فى بعض النصوص لا يقابل بين وجود الله الذى نستطيع أن

(33) T. Hobbes : The English Works Vol 4, p. 293.

(34) Ibid, p. 59 .

(٣٥) قارن ما يقوله سورلى « ان نظرية هوبز عن الله يمكن أن نسميها بالتعبير الحديث لا أدرية Agnostic » انظر « تاريخ الفلسفة البريطانية حتى عام ١٩٠٠ .

W. R. Sorley : A History of British Philosophy to 1900, p. 67 Cambridge University Press, 1965 .

نصل الى معرفته بالعقل الطبيعي ، وصفات الله التي لا نستطيع أن ندرك كنهها ، بل نراه يدخل الوجود في زهرة الصفات الالهية ، ومن ثم تصبح المقابلة بين صفات الله التي يستطيع العقل البشرى أن يصل الى معرفتها ، وصفات الله التي يعجز هذا العقل عن الوصول اليها ، ولقد أدت هذه الفكرة بهوبز الى أن يصل الى حدود الدليل الانطولوجي على وجود الله .. « (٣٦) • فنحن نراه يقول : « سوف أبدأ بالحديث عن صفات الله ويبدو من الواضح أننا ينبغي أن ننسب الوجود الى الله ذلك لأنه لا يوجد انسان قط لديه استعداد لاحترام وتبجيل ما يعتقد أنه غير موجود .. « (٣٧) ليس ثمة سوى اسم واحد يدل على تصورنا لطبيعته وذلك هو : أنا أكون .. « (٣٨) ويشير هوبز بالعبارة الأخيرة الى الجواب الذي أجاب به الله على موسى عندما سأله عن اسمه : « أنا أكون ما أكون .. Ego Sum qui sum هكذا تقول لبني اسرائيل أهيه أرسلني اليكم » (٣٩) • ومعنى ذلك أن تفكير هوبز يتأرجح بين تقديم توضيح للتفكير الديني الطبيعي عن الله ، والدليل الانطولوجي

(36) Ronald Hepburn : Hobbes and the Knowledge of God p. 90 .

(37) T. Hobbes Leviathan P. 315 - 316 & English works vol 3p. 351 - 352 .

(٣٨) سفر الخروج — الاصحاح الثالث آية ١٤ ، و « أهية كلمة عبرية معناها « الوجود » — قارن ما يقوله انزسكوت « آه يالها ! عندما سألك موسى بوصفك أعظم الحكماء حقاً ، بأى اسم ينبغي عليه أن يسميك لبني اسرائيل ، ولأنك تعرف ما الذي يمكن أن يتصوره عنك العقل الفاني كشفت له عن اسمك المبارك . أهيه الذي أهيه » — أنا الوجود — أنا أكون ما أكون » اتينى جلسوٲ روح الفلسفة المسيحية في العصر انوسيط ص ٧٨ ترجمة د . امام عبد الفتاح دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة سنة ١٩٧٤ .

(39) Ibid : De Cive p. 300 English Works Vol 2 p. 216 .

بالمعنى الدقيق للكلمة الذى يبرهن على وجود الله من تصور كماله ولم يطور هوبز الاحتمال الثانى باتساق .. « (٤٠) .

١٩ — غير أن ذلك لا ينفى أننا نستطيع أن نجد عند هوبز أدلة أخرى على وجود الله فهو كثيراً ما يتحدث عن الله بوصفه السبب النهائى Ultimate Cause للعالم فالله هو القوة الأولى لجميع القوى ، وهو السبب الأول لجميع الأسباب ، وهو ما يتصوره الناس جميعاً تحت اسم الله بما فى ذلك الأزلية ، والقدره على كل شيء (٤١) . ولابد لنا من أن نفترض موجوداً لديه القدرة على ايجاد الأشياء ، على أن يكون هذا الموجود أزلياً Eternal لأنه ما لم يكن كذلك لاحتاج الى شيء آخر أسبق منه .. الى أن نصل الى ما هو أزلى ، أعنى الى القوة الأولى لجميع القوى والسبب الأول لكل الأسباب (٤٢) . ومثل هذا الدليل يتفق مع فكرة الضرورة عند هوبز فالله هو « الحلقة الأولى » فى سلسلة من السببية الضرورية « اننا نفهم من كلمة الله أنه علة العالم » (٤٣) .

٢٠ — هذا فيما يتعلق بوجود الله ، أما بالنسبة لطبيعته وصفاته فيذهب هوبز الى أنها أمور لا يمكن الاحاطة بها أو ادراكها Incomprehensible يقول : « من يريد أن ينسب لله صفة يؤكدّها العقل الطبيعى ، فان عليه اما أن يستخدم صفات سلبية مثل لا متناه ، وأزلى ، ولا يمكن الاحاطة به ، أو صفات دالة على صيغة أفعال التفضيل مثل الأعظم ، الأعلى ، وما شابه ذلك أو صفات نكره مثل خير ، وعادل ، ومقدس وخالق ، كما لو كان يريد أن يعلن أنه لا يعرف من هو .. وانما يريد أن يعبر الى أى حد نحن معجبون به ، وإلى أى حد نحن على استعداد لطاعته ، وتلك علامة على التواضع ، وعلى رغبتنا فى

(40) Ronald Hepburn : op. cit .

(41) T. Hobbes : The English Works vol 4 . p. 59 - 60.

احترامه بقدر ما نستطيع ، لأنه ليس ثمة سوى اسم واحد يدل على تصورنا لطبيعته وهو : أنا أكون . » (٤٤) . أما إذا تحدثنا مثلاً عن حكمة Wisdom الله ، فذلك يعنى أننا نتحدث عن صفة لا يمكن ادراك كنهها تصف طبيعة لا يمكن ادراك كنهها أيضاً . والتفلسف حول هذه الصفات لابد أن يؤدي بالضرورة الى أغوار سحيقة من الظلام والغموض . وهذا هو السبب فى أن كتابات الفلاسفة المدرسين امتلأت بأسماء وصفات لا معنى لها مثل « الروح اللامادى » ، « والآن الأزلى » وما شابه ذلك . والغريب أن هوبز يطالبنا بأن نقصر فى أحاديثنا عن الله على ما يذكره الكتاب المقدس ، فحتى ان كان لا يمكن فهمه أو ادراكه « قبلناه وهو هنا يلجأ الى التفرقة بين ما لا يمكن فهمه أو الإحاطة به من « الكلمات » ، وما لا يمكن فهمه أو الإحاطة به من « الأشياء » يقول « عندما تكون طبيعة الشيء مما لا يمكن الإحاطة به فاننى اذعن فى هذه الحالة لما يقول الكتاب المقدس ، لكن عندما تكون معانى الكلمات لا يمكن الإحاطة بها فاننى لا أستطيع أن أذعن لسلطة الإسكولائيين » (٤٥) . كما أنه يلجأ أيضاً الى التفرقة بين « ما يضا العقل » ، وما هو « فوق العقل » . لأنه على الرغم من أنه قد يكون هناك كثير من الأمور فى كلام الله فوق العقل ، أعنى أنه لا يمكن البرهنة عليها أو دحضها بواسطة العقل الطبيعى ، فإنه لا يوجد شيء فى كلامه زغم ذلك ، يضاد العقل وإن بدا فيه شيء من ذلك فلا بد أن يكون هناك خطأ ما : اما فى تفسيرنا أو فى استدلالنا . » (٤٦) .

(42) Ibid .

(43) T. Hobbes : The Works Vol 2 p. 213 .

(44) T. Hobbes : Leviathan, P. 316 - 317 and The English Works Vol 3 p. 352 .

(45) T. Hobbes : An Answer to Bishop Bramhall. : in the English Works Vol 4 p. 314.

(46) T. Hobbes : Leviathan, p. 321 - and English Works vol 3 p. 360 .

٢١ — رغم التفرقة السابقة بين ما لا يمكن ادراكه من « الكلمات » ومن « الأشياء » لكى يحل مشكلة صفات الله وطبيعته بعيدا عن مجادلات المدرسين فى العصور الوسطى ، فان هذه التفرقة لم تفد الا قليلا ، فالله مثلا تحدث الى موسى فى جبل سيناء فكيف نفهم ذلك ؟ : « اذا قلنا ان الله تكلم وظهر على نحو ما هو عليه فى طبيعته فان ذلك يعنى انكار لا تناهيه . وتخفيه ، وعدم ادراك كنهه ، فاذا قلنا انه تكلم عن طريق الالهام أو الروح القدس ، على اعتبار أن الروح القدس دليل على الاله ، لكننا فى هذه الحالة نساوى بين موسى والمسيح الذى تجسدت فيه وحده الألوهية . . ذلك كله لا يفسر كيف تحدث الله الى موسى فى جبل سيناء^(٤٧) . وينتهى هوبز الى أن الطريقة التى كلم بها الله موسى غير واضحة^(٤٨) .

٢٢ — من الأفكار الغريبة التى يقولها هوبز عن الله ما يذهب اليه من أن الله « روح جسدى » ذلك لأن الله لا بد أن يكون جسمياً Corporeal اذ لا يمكن أن يوجد الا ما هو جسم ، فالله يؤثر فى الأجسام على نحو ما يؤثر جسم فى جسم : لكن «جسمية الله لا بد أن تفهم بمعناها الدقيق فهى أقرب الى أن تكون لا شىء لأنها جسمية أثريه دقيقة للغاية ، وفضلا عن ذلك لا أجزاء فيها ، ولا شكل لها . واذا كان أفلاطون وأرسطو ، قد ذهبوا الى أن هناك « جواهر لا مادية » ، أو جوهر غير جسمية ، فان هوبز يعيب عليهما هذه الفكرة المتناقضة ، فهما قد أخطأ فهم الكائنات الدقيقة الموجودة فى المخ والتى يرونها فى الأحلام . . أتعتقدون أنه مما يشرف الله أن يكون أحد هذه الكائنات . . ؟ ! »^(٤٩) .

(47) T. Hobbes : The English Works vol 3 p. 420 .

(48) Ibid .

(49) T. Hobbes : The English Works, vol 4 p. 426 .

٢٣ — يلجأ هوبز في تفسيره لمشكلة الشر والقرام الناس بطاعة الله ، الى القوة اللامتناهية لله : « أن البشر جميعاً يعلنون ولاءهم ، على نحو طبيعي ، لأولئك الذين لا يمكن مقاومة قوتهم بسبب سمو قوتهم وامتيازها . وهذا هو السبب الذي يبرر للملك أن يحكم رعاياه ، وذلك هو حق الله في ابتلاء الناس وفق مشيئته فهو يرجع الى أن الله قادر على كل شيء ، أن هذا الحق لا يعود اليه بوصفه خالقاً ، ولا لفضله ونعمته بل لقدرته اللامتناهية . وإذا كانت العقوبة تعتمد على وجود خطيئة ، فإن حق الابتلاء لا يحتاج باستمرار الى خطيئة ولا يستمد من ارتكاب الشر ، وإنما يعتمد فحسب على قوة الله وحدها » (٥٠) .

لقد كانت « مشكلة الشر » من المشكلات التي حيرت فلاسفة العصور الوسطى : كيف يمكن أن نفسر ما يعيش فيه الأشرار من رغد ورفاهية وما يعاني منه الأخيار من محن وعذاب وبلاء ؟ ما الأساس الذي يقسم الله على أساسه الأرزاق بين الناس ، وكيف يوزع الخيرات والنعم وكذلك المحن والنقم ؟ لقد هزت هذه المشكلات ايمان العوام أولاً وايمان الفلاسفة ثانياً ، بل والأنبياء ثالثاً فما هو « داود » يعجب من « سلامة الأشرار ، ليسوا في تعب الناس ، ومع البشر لا يصابون .. هوذا هؤلاء هم الأشرار مستريحين الى الدهر يكثر ثروة .. » (٥١) وقبل ذلك كله هناك أيوب « الرجل الكامل المستقيم الذي يتقى الله ويحيد عن الشر » كما يقول الكتاب المقدس (٥٢) ، ومع ذلك فهو يجد نفسه في لحظات وقد نفقت السبعة آلاف رأس من الغنم ، والآلاف الثلاثة من الجمال ، ثم يأتيه رجل ليقول : « بنوك وبناتك (سبعة بنين وثلاث بنات) كانوا يأكلون ويشربون خمراً في بيت أخيهم الأكبر ،

(50) T. Hobbes : Leviathan, p. 312 .

(٥١) مزامير داود : المزمور الثالث والسبعون ٣ — ١١ .

(٥٢) سفر أيوب : الاصحاح الأول : ١ .

(٢٧ — هوبز)

واذا بريح شديدة جاءت من القفر وصدمت زوايا البيت الأربع فسقط على الغلمان فماتوا ونجوت أنا وحدي لأخبرك ..» (٥٣) . وهكذا يفقد الرجل أبنائه وثروته معا ، ثم صحته ، حتى ليجأ بالشكوى والاحتجاج « كم جادل أيوب الله بعنف من كثرة ما عانى من محن رغم استقامته ؟ لقد حسم الله هذه المشكلة بنفسه هذه المرة فلم يردّها الى خطايا ارتكبها أيوب بل ان الله يستمد حججه من قوته هو ، وقدرته على كل شيء » (٥٤) . أجاب الرب أيوب من العاصفة وقال : من هذا الذى يظلم القضاء بكلام بلا معرفة ؟ اشدد الآن حقوك كرجل فانى أسألك فتعلمنى : أين كنت حين أسست الأرض ؟ أخبر ان كان عندك فهم — من وضع قياسها ؟ من مد عليها مطمارا ؟ ! على أى شيء قرت قواعدها ، أو من وضع حجر زاويتها ؟ (٥٥) . انها القوة اللامتناهية لله وهى فى الوقت ذاته ما يؤكد حريته المطلقة فى أن يفعل ما يشاء . لقد كانت الفكرة السائدة فى القرن السابع عشر أن الله يفعل ما يفعل لأنه خير، أو هو خير لأن الله يفعله ، وان كان أفلاطونيو كيمبردج وغيرهم من الفلاسفة قد ذهبوا متأثرين بالتراث الأفلاطونى ، الى القول بأن القانون الأخلاقى ملزم حتى بالنسبة لله — أما عند هوبز «فالله فوق الخير والشر» بالمعنى الحرفى للكلمة » « اننى أجيب على اعتراضات اللورد بما قاله القديس بولس : من أنت أيها الانسان الذى تجاوب الله ؟ ألع الجبله تقول لجابلها : لماذا صنعتى هكذا ؟ ! أم ليس للخزاف سلطان على الطين، أن يصنع من كتلة واحدة أناء للكرامة وأناء للهوان ؟ » (٥٦) وذلك كله يتفق مع فكرة هوبز فى أن قوة الله التى لا تقاوم «تجبر الناس فى

(٤٣) سفر أيوب الاصحاح الاول ١٢ — ١٨ .

(54) T. Hobbes : Leviathan, p. 312 .

(٥٥) سفر أيوب الاصحاح الثامن واثلاثون : ١ — ٦ .

(٥٦) رسالة القديس بولس الى أهل رومية الاصحاح التاسع عدد ٢٠ — ٢١ وقارن مجموعة مؤلفات هوبز الانجليزية المجلد الرابع ص ٢٤٩ .

النهاية على طاعتها لأنها : « لا تقاوم » ، وهى وحدها التى تفسر بها أعمال الله فى خلقه ، ومن هنا عندما سأل الحواريون السيد المسيح عن الرجل الذى ولد أعمى : « يامعلم من أخطأ ؟ هذا أم أبواه حتى ولد أعمى ؟ » أجاب يسوع : لا هذا أخطأ ولا أبواه ، لكن لتظهر أعمال الله فيه « (٥٧) . » فقدر الله تظهر وتتجلى فى كل شئ : حتى الحيوانات نفسها تخضع لألوان من العذاب والآلام ، والموت ، ومع ذلك فهى لم تخطئ ولم تأثم ، انها ارادة الله التى تريد لها أن تكون كذلك ، قوة الله التى لا تقاوم تبرر جميع أفعاله أينما وجدت « (٥٨) » .

* * *

رابعاً : حرية الارادة ومشكلاتها الدينية

٢٤ - حرية الله مطلقة ، و ارادته لا متناهية ، وقدرته على كل شئ هى التأكيد الحاسم لهذه الارادة الحرة المطلقة ، فماذا نقول فى ارادة الانسان ؟ تلك هى المشكلة التى طال فيها الحوار والنقاش الودى على البداية بين فيلسوفنا وبين الأسقف برامهول عندما كانا لاجئين فى باريس ، ثم احتدم النقاش بينهما حتى تحول الى معركة عنيفة (قارن الفصل الثانى من الباب الأول فقرة ٢٤) وكان السبب فيها كما رأينا نشر بحث هوبز عن « الحرية والضرورة » دون اذن مؤلفه عام ١٦٥٤ مما أغضب الأسقف الذى كان يعتقد أن الحوار غير معد للنشر وانه كان ينبغى عرض وجهة نظره بأمانة (٥٩) . فاضطر الى اعادة نشر

(٥٧) انجيل يوحنا الاصحاح التاسع عدد ٢ - ٤ .

(58) T. Hobbes : The English works , vol . 4 p. 249 - 250.

(٥٩) انحق أن الاسقف استشاط غضبا من المذمة التى كتبها مترجم المخطوطة والتى تضمنت سبخرية وهجوماً بنثيا على التساوسة يقول برامهول : « أما المترجم الذى لا أعرف اسمه فلن أعيره انتقادات ولن أهتم بانتقاداته لما فيها من جهل » ، فالكنيسة أرفع كثيراً من انتقاصاته

نسخته الطية مع نسخة هوبز فى النسخة التالى عام ١٦٥٥ تحت عنوان
« مشكلات خاصة بالحرية والضرورة والصدفة .. » (٦٠) .

٢٥ — جميع الأفعال ابشيرية ، عند هوبز ، محددة تحديداً دقيقاً
أو هي « ضرورية » فالإنسان « حر » فى أن يفعل ما يريد ما لم تكن هناك
عقبات تقف أمامه . لكن رغبته فى أن يفعل ما يريد لها ، هي نفسها ،
أسباب مادية ضرورية ، ومن ثم فإن الحرية هنا تعنى « غياب العوائق
والعقبات أمام حركة الفعل » (٦١) . فإذا أراد الإنسان أن يفعل شيئاً .
ولم تكن هناك عقبات فى طريق فعله فهو إذن « حر » فى هذا الفعل .
ولقد كان هوبز مغرماً بالمفارقات ، ولا شئ ينطوى على مفارقة مثل
عبارته التى تقول ان الفعل يمكن أن يكون ، فى وقت واحد ،
حرّاً ومحدداً . لكن المفارقة تختفى اذا تذكرنا تعريف هوبز للحرية بأنها
« انعدام » العوائق أمام أى فعل يريد الإنسان تحقيقه (٦٢) .

٢٥ — ويعترف هوبز أن معظم الناس يتسعون بأنهم أحرار ،
لكنه يذهب الى أن ذلك لا يعنى سوى أن معظم الناس يجهلون أسباب
الأشياء ، وأنها مسألة بسيطة للغاية أن ننقل من الجهل بالأسباب
الى الاعتقاد بأنه ليس ثمة سبب على الإطلاق ، يقول هوبز فى عبارة
يستبق فيها ما سوف يقوله اسبينوزا : « ان قطعة الخشب التى يتقاذفها

ويكفى أنه عود قلبه التطاول ومجاوزة كل حدود الحقيقة ، وكشف عن جهله ،
فمعلوماته عن المشكلات اللاهوتية مدومة تماماً .. أى زمن أغبر نعيش
فيه ! ذلك الذى يحكم فيه العميان على الألوان ! » قارن :
« The English Works of Thomas Hobbes , » Vol. 5, 24 . —

(٦٠) نشرت كلها فى المجلد الخامس من مجموعة مؤلفاته التى قام على
نشرها سيروليم مولزورث .

(61) T. Hobbes : The English Works, Vol 2, p. 120.

(62) Samuel I. Mintz : The Hunting of Leviathan, p. 111
Cambridge 1969 .

الأطفال فترتطم مرة بهذا الحائط ومرة أخرى بحائط آخر ، وتدور مرة بسرعة ، ومرة تضرب الناس في سيقانهم — هذه القطعة من الخشب لو كان لديها شعور أو احساس بحركتها الخاصة لاعتقدت أن هذه الحركة نابعة من ارادتها هي ما لم تشعر بمن تدفها . وهل يمكن أن تقول ان الانسان أكثر حكمة عندما يجرى من مكان الى مكان من أجل منفعة ، ومن هنا الى هناك من أجل صفقة ، ويزعج العالم بما يفعله ، ويعتقد أنه يفعل بلا سبب سوى ارادته هو ثم لا يرى أية رابطة يمكن أن تحدث ارادته هذه ؟ ! » (٦٣) .

٢٦ — جميع الأفعال مسببة حتى ولو كانت الأسباب مجهولة لنا ، وعندما نقول أن الفعل طارئ أو عارض ، فليس ذلك سوى اعتراف بأننا نجهل أسبابه ، وبالطبع نستطيع أن نقول ان السبب النهائي لكل شيء هو الله القادر على كل شيء بوصفه المحرك الأول . لكن ذلك لا ينبئنا بشيء عن الأسباب الثانية ، وهذه الأسباب تربكنا ، في العادة ، بطابعها الرواغ ، ومع ذلك فنبغى علينا ألا نفترض أن الأسباب الثانية غير موجودة لمجرد أنها مجهولة فحسب ! ان الأسباب موجودة وهي تحدث نتائجها بالضرورة حتى في تلك الحالات التي تعزى، في العادة، الى الصدفة أو العرضية ، ومن ثم فلو أننا قلنا : « انه اما أن تمطر السماء غداً أو لا تمطر » واعتبرنا هذه القضية عرضية فان ما تقوله في الحقيقة هو أن أحد الاحتمالين لابد أن يكون صادقاً ، لكننا لا نعرف أيهما ، وهكذا تظل الضرورة باقية كما هي رغم أننا لا نعرفها ، وهكذا لا تعبر القضية الا عن جهلنا فحسب (٦٤) . كذلك لو أننا اعتقدنا أن اللقاء الفرد (زهرة الطاولة) يمثل عملية مصادفة ، فانتنا في هذه الحالة لا نعبر الا عن جهلنا فحسب بالأسباب الحقيقية والضرورية لما يحدث (٦٥) .

(64) T. Hobbes : The English works vol . 4 p. 277 .

(65) Ibid .

ومن السهل أن نرى كيف تنشأ مثل هذه الحتمية المتطرفة ، فهي نتيجة منطقية لموقف هوبز المادى والآلى : ففي عالم لا يتألف الا من المادة وتحكمه قوانين الحركة فان كل حادثة فيه حتى « الحركة الموضعية اللطيفة » لأصابع الأسقف برامهول عندما يكتب ضد هوبز ، فهي فزيقيا مسببة ، ومن ثم نستطيع أن نقول ان هجوم « برامهول » على حتمية هوبز هي ، ضمنا ، هجوم على المادية .. » (٦٦) .

٢٧ — غير أن فكرة الحرية عند هوبز تكاد تصبح بهذا المعنى مرادفة للضرورة ، فاذا كانت الحرية تعنى غياب كل عائق ، فاننا سوف نصف جريان الماء وهو ينحدر من أعلى الجبال الى الوديان بأنه حر ، مالم يوجد عائق خارجي يمنع حركته . أما ما يهمنا الآن أن نلاحظه هو انعكاسات فكرة الضرورة أو حتمية الفعل البشرى على موضوع الدين . وهو ما كشف عنه الأسقف برامهول الذي يقول بصراحة ووضوح : أن هذه الفكرة سوف تدمر التقوى تماما ، فمن الذي سيندم على خطاياهم بالدموع ؟ من سيحزن عما فعل ؟ وما الذي يبقى للانتقام المقدس الذي تحدث عنه الرسل إذا ما اقتنع الناس أنهم لم يتن في استطاعتهم اجتناب ما فعلوا ؟ من ذا الذي سيكون حريصا على الطاعة ؟ ولماذا يصلى لله وما هي الغاية من الصلاة ؟ أيستطيع برامهول أن يتفادى شرا لا مندوحة عنه ؟ اننا لا نعرف فعلا ما يمكن أن يحدث لنا من خير أو شر ، لكننا نعرف أننا لا نستطيع أن نغير ما لابد أن يقع ! وماذا يكون معنى التوبة في هذه الحالة ؟ وكيف يمكن أن نعفى الله من اللوم على ما يقع من شر وخطيئة ؟ وكيف يمكن أن نعفيه من صفة الظلم عندما ينصب غضبه على الخطاة ؟ تلك كانت اعتراضات « برامهول » التي ينهيها بهذا القطع الحاسم : « اننا اما أن نسمح بالحرية أو تدمر الكنيسة ، والدولة ، والدين والسياسة على حد سواء » (٦٧) .

(66) Samuel I, Mintz : The Hunting of Leviathan. p. 112 - 113 .

(67) The English works of Thomas Hobbes , vol . 5, p. 198.

٢٨ — لن ندهش عندما نعرف أن إجابات هوبز كانت جاهزة للرد على هذه الاعتراضات جميعاً ! ومع ذلك فهو يخفف الوطء عندما يتعلق الموضوع بالتقوى ذلك لأنه يسلم تماماً أن القوة الاستبدالية عند كثير من الناس ضعيفة ، ولهذا فإن النزاع والنقاش حول هذه المسائل قد يضرهم أكثر مما ينفعهم : إلا أن الأسقف هو الذى أثار هذه المشكلة وطرح تلك الأسئلة ، والحقيقة هي الحقيقة ، « ومن ثم فلا يمكن لهوبز أن يصمت ! » ان ضرورة الأحداث لا تجلب معها أى كفر على الإطلاق لأن التقوى أو الايمان Piety يعتمد على شيئين اثنين فقط الأول : أن نمجد الله فى قلوبنا ، وتمجيد أى كائن لا يعنى سوى أن له قوة عظمى . أما الشئ الثانى : فهو أن نتمثل هذا التمجيد ونقدره فى أفعالنا وأقوالنا ، وهو ما يسمى بعبادة الله Cultus « (٦٨) . ومعنى ذلك أن المرء عندما يقبل نظرية الضرورة فإنه لا يقل فى تقواه ولا يزيد منها بل تظل هي هي لأنه يعترف أن الله قادر على كل شئ ، وهو يرادف قولنا انه يمجّد قوة الله . وهكذا يحقق فعلاً جوهرياً من أفعال التقوى . ومن ناحية أخرى فإن الاقتناع الداخلى بأن الله قادر على كل شئ يؤدى بدوره الى مجموعة من الأفعال الدالة على هذا الاقتناع ، وتتألف هذه الأفعال من اعترافنا اللاغظى بقوة الله ، وهو ما نسميه بالعبادة . وهكذا نجد أن فكرة الضرورة تؤدى الى الايمان بقوة الله فيؤكد الورع وترتفع التقوى التى هي الاعتراف الداخلى والخارجى بهذه القوة (٦٩) .

٢٩ — التقوى ، إذن ، تعنى اعترافنا وتسليمنا بقوة الله وبذلك هي العبادة . واحدى صور العبادة هي الصلاة ، صحيح أن المصلى لا يستطيع أن يحرك ارادة الله أو يغيرها لأن ارادته لا يمكن أن تتغير ، لكنه لا ينقص من هذه النتيجة اعترافه بالاحتمية . وانما هو يؤكد أن

(68) Tomas Hobbes : The English works vol 4 p. 257 .

(69) Ibid .

غاية المصلى ليست هي تحريك أو تغيير الارادة الالهية بل هي تمجيد الله القادر على كل شيء ، وذلك عن طريق الاعتراف بأن ما نطلبه لا يتحقق الا به وحده^(٧٠) . أننا عندما نصلى لله فاننا لا نتقدم اليه « بالتماس » حتى يصلح خطأ ما ، أو نقدم اليه « عريضة » تطلب منفعة خاصة بنا ، بل اننا ، بالأحرى ، نتقدم اليه بالشكر لنعمه بصفة عامة ، التي قدرها لنا ، اننا نشعر بالامتنان نحو عطاياه التي تعبر عن قدرته اللامتناهية ، ان المصلى يعترف بصلاته أنه ليس هو السبب في نعمة الله وعطاياه ، ولهذا السبب كانت الصلاة فعلا من أفعال الورع والتقوى ، لأن التقوى ، كما سبق أن ذكرنا ، لا تعنى سوى الاعتراف بقدرة الله وقوته على نحو ما يعبر عنها المصلى في صلاته^(٧١) !

٣٠ — أما بالنسبة للتوبة والندم فهي ليست عند هوبز سوى فرصة جديدة تتاح للتائب لكي يعود الى طريق الجادة والهدى ، الى الطريق القويم بعد حزن وأسى بسبب الانحراف عن هذا الطريق^(٧٢) . انها الاسم الذى نطلقه على حزننا على الخطأ ، وفرصتنا للعودة الى الطريق السليم ، وعلى الرغم من أن سبب الخطأ وسبب العودة كلاهما ضرورى فاننا نظل نحزن للأول ونفرح للثانى : « أن ضرورة الأفعال لا تلغى أياً من هذين الجانبين من جوانب التوبة »^(٧٣) .

٣١ — أما الخطيئة فان هوبز يطبق عليها نفس المنهج التحليلي السابق بجرأة تامة فيذهب الى أن الله هو السبب (أعنى السبب الأول) فى الخطيئة . يجعل ذلك من الله ظالماً ؟ ! كلا ! لأن القوة التي

(70) Ibid, Vol. 4. p. 258 .

(71) Samuel Mintz : The Hunting of Leviathan p. 170.

(72) T. Hobbes : op cit. Vol . 4 p. 257 .

(73) Ibid .

لا تقاوم تبرر جميع الأفعال وتجعلها حقاً وعدلاً^(٧٤) . فما يفعله الله عدل سواء اتفق ما يفعل ، أو لم يتفق مع ، تصورات الناس للعدل ، أو ما يتفق الناس فيما بينهم على أن يسموه بالعدل عن طريق الاتفاقات والعهود » . لكن لماذا ، إذن ، يسبب الله الخطيئة ؟ لأنه يشاء أن يفعل ذلك ، ولأن لديه القدرة والقوة على أن يفعل ذلك ، أليس ذلك ما سبق أن وجدناه في سفر أيوب (السفر المفضل عند هوبز !) ألا يبرر الله ما فعله بأيوب من محن وما ابتلاه من كوارث بأن ينبئه بقوته وقدرته ؟ ألم يقل له . « هل لك ذراع كما لله ؟ ! وبصوت مثل صوته ترعد ؟ » (الاصحاح الأربعون آية ٩) أين كنت عندما أسست أرض ؟ أخبر ان كان عندك فهم ؟ (الاصحاح ٣٨ : ٤)^(٧٥) .

٣٢ — لسنا بحاجة الى الاشارة الى أن آراء هوبز كانت مزعجة ومهينة للأسف برامهول الى أقصى حد فقد اعتبرها : « هدامة ومدمرة للألوهية الحقّة » ، فهي تجعل العبادة مجرد تأدب في الاعتراف بقوة الله » ، كما أنها تجعل من « القوة » الصفة الوحيدة والتوبة مجرد تجردات شاحبة ، وهي تنكر رحمة الله وخيريته ، وتحرم الانسان من الحب ، والايمان ، والرجاء ، والأمل ، وتجعل من الله كارها للبشر مبتهجين بتعذيب مخلوقاته في حين أن الكلاب نفسها كانت تلعق قروح أيوب في شفقة عليه : ان التقوى في رأى برامهول أكثر من مجرد الاعتراف بقوة الله ، فالله خير بقدر ما هو قوى ، والانسان حر في أن يرتكب خطيئة ، وحر في أن يتوب ويندم ، حر في أن يسعى الى الخلاص ، حر في أن يدان الى الأبد ، ومن ينكر ذلك فإنه يهزأ من التقوى وهو نفسه كافر ، وينتهى برامهول الى تلخيص موقفه من هوبز في هذه العبارة : « رغم أنني أحترم توماس هوبز لشخصه ولعلمه ، فاننى لأبداً أن أعرف ، بصراحة ، أنني أكره نظريته من كل قلبي ، وأنا أعتقد أن لى

(74) Ibid . vol . 4 p 257 .

(75) Ibid. p. 249 .

ما يبرر ذلك ، وأن كل من يتأمل على نحو جاد في نتائجها البشعة ، سوف يفعل ذاك أيضا ، فهي تدمر الحرية ، وتحط من طبيعة الانسان .
انها تجعل من الأسباب الثابتة ، والأشياء الخارجية ، مضارب تنس ، والبشر كرة تنس في يد القدر ! كما أنها تجعل من الله القادر على كل شيء السبب الأول الذي يفعل كل شر وخطيئة ، ويجلبهما الى العالم مثل الانسان تماما ، بل ربما أكثر منه . اعذرني لو أنني كرهت هذه النظرية من صميم قلبي لأنها تحط من الانسان والله في آن واحد :
عندما تجعل الناس يجدفون على الله بالضرورة ، ويسرقون بالضرورة ، ويشنقون بالضرورة ، ويلعنون بالضرورة ، لقد كان من الأفضل أن يكون المرء مانويًا يؤمن بالهين اله للخير ، واله للشر ، أو أن يكون من الوثنيين الذين يؤمنون بثلاثين ألف اله ، عن أن يتهم الاله الحق بأنه السبب الكامل لجميع الخطايا والشرور التي يزرعها العالم (٧٦) .

خامساً : الدين ... والدولة

٣٣ - لا يستطيع الانسان في نظر هوبز أن يخدم سيدين ، ولا يمكن للسلطة الروحية أن تتفصل وتستقل عن السلطة الزمنية كما أن الحكومة المشتركة أو المختلطة منهما ، ليست حكومة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، فلم يبق سوى أن تخضع احدهما للأخرى ، أعني أن تخضع السلطة الروحية لسيطرة الحاكم ! فالأخطاء التي وقعت فيها الأمم بسبب السلطة الروحية لا حد لها ، ولهذا كان لابد أن تحدد بدقة المكانة التي يشغلها الدين في الدولة ، وأن نبين حدود السلطة الروحية وها هنا نجد نظرية هوبز أرسطانية Erastianism (٧٧) . متطرفة اذ تدفع بالفكرة.

(76) The English works of Thomas Hobbes, Vol 5 p. 110

(٧٧) نسبة الى توماس أرمسطس Tomas Erastus الذي توفي عام ١٥٨٣ وهو طبيب لاهوتي ألماني وضع نظرية تقول ان الدولة هي السلطة العليا في الشؤون الكنسية .

الى حدها الأقصى حتى لتتقلص الحياة الداخلية عند الانسان ، المكان الحقيقي للدين عند الرجل المتدين ، الى أقل درجة ممكنة ، بينما يصف التعبير الخارجى للسلوك على أنه جزء من النظام يعتمد على ارادة السيد الحاكم^(٧٨) . ويحدد هوبز الكنيسة Ecclesia بأنها جماعة من البشر تعترف بالديانة المسيحية ، وهى تتحد فى شخص السيد الحاكم فيأتمرون بأمره ويتجمعون لحكمه ولا يتجمعون بغير سلطته^(٧٩) . ومن ثم فليس ثمة كنيسة عامة يدين لها المسيحيون جميعاً بالولاء لأنه لا توجد قوة على ظهر الأرض تخضع لها جميع الدول ، والكنيسة ، مثل الدولة المسيحية ، تتألف من أفراد مسيحين ، وهم أنفسهم أعضاء فى الدولة . ولذلك ففى استطاعتك أن تقول ان لدينا مؤسسة واحدة اذا نظرت الى أعضائها بوصفهم مواطنين قلت انها « كنيسة » : « ان الحكومة الزمنية والحكومة الروحية لفظان لم يظهرأ الى العالم الا ليحدثا ازدواجية عند الناس بحيث يخطئون معرفة الحاكم الشرعى »^(٨٠) .

٣٤ — ويعتقد هوبز أن معظم رجال الدين يفسرون « مملكة الله » على أنها تعنى خطأ « السعادة الأزلية بعد هذه الحياة الدنيا » فهى « مملكة المجد فى السماء ولا يتصورون أنها يمكن أن تكون نظاماً ملكياً أرضياً » : « لكنى وجدت على عكس ذلك ، أن مملكة الله فى مواضع كثيرة فى الكتاب المقدس تعنى « مملكة » بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، تتألف من أصوات شعب اسرائيل بطريقة خاصة حيث أصبح الله ملكاً عليهم بعهد قطعوه على أنفسهم نظير وعد من الله بأن يمتلكوا أرض

(78) W. R. Sorley : A history of British Philosophy P. 67
Cambridge University press 1965 .

(79) T. Hobbes : Leviathan p. 330 and The English Works
Vol. 3 p. 459 .

كفعان «^(٨١) . ولقد بدأ إبراهيم أولا بالعهد ثم جدد موسى على جبل سيناء : « ان سمعتمهم لصوتي وحفظتم لعهدي نخونون لى خادسة من بين الشعوب » . (خروج اصحاح ١٩ : ٥) وذلك يعنى ان مملكة الرب هى دولة بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة اقيمت على اساس عهد ورضا الرعايا وقبولهم لحكومتهم المدنية التى تنظم سلوكهم لا فقط تجاه الله — الملك — بل ايضا تجاه بعضهم البعض . انها مملوذة بالمعنى الدقيق ينون فيها الله هو الملك . وهذا اتحدت السلطة المدنية والدينية فى ابراهيم وموسى والانبيا من بعدهم ، حتى جاء المسيح الذى اعلن نفسه حراجه « ملكا على اليهود » . صحيح انه قال « ان مملكتى ليست من هذا العالم » (يوحنا ١٨ : ٣٦) غير ان السبب هو ان قدومه الاول انما يستهدف تجديد العهد القديم الذى حنت به اليهود . ثم يعود المسيح مرة اخرى ليحكم : « ان ابن الانسان سوف ياتى فى مجد ابيه مع ملائكته وحينئذ يجازى كل واحد حسب عمله (متى ١٦ : ٢٧) . ومن ثم فقد كان مضمون رسالة الكنيسة فى عهدا الاول هو « ان يسوع هو المسيح اعنى انه الملك الذى سيخلصهم » . وسوف يحكم حكما ابديا . فى العالم القادم «^(٨٢) . ولقد كثرت التفسيرات للكتاب المقدس لا سيما فى عهد الكنيسة الاولى ، ولم يكن لدى رجال الدين السلطة التى تجعل من تفسيرهم قانونا ، بل كانت التفسيرات الفردية مجرد نصائح ومشورات وليست قوانين ، ولم يترك المسيح قوانين نلزمنا فى هذا العالم بل ترك نظريات لاعدادنا للعالم القادم . وهى لا تتحول الى قوانين

(٨١) « واقم عهدى بينى وبينك . وبين نسلك من بعدك عهدا ابديا ، لاكون الها لك ولنسلك من بعدك واعطى لك ولنسلك كل ارض شعان » كما ابدى « سفر التكوين الاصحاح السابع عشر ٧ — ٨ وانظر اينسا المجلد الثالث من مجموعة المؤلفات الانجليزية ص ٢٩٧ وما بعدها .

(82) T. Hobbes : The English works Vol 3 p. 511 .

ملزمة الا اذا أمر المشرعون الذين أعطاهم الله السلطة على الأرض بطاعتها (٨٣) .

ومن ثم فان الكتاب المقدس لا يصبح قانوناً الا اذا جعلته السلطة المدنية التشريعية كذلك (٨٤) .

٣٥ — السيد الحاكم هو حير مفسر لارادة الله ، ولن يجد الحاكم المسيحى أى صعوبة فى التوفيق بين سيف العدالة ودرع الايمان ، ذلك لأنه سوف يطلب من المواطنين طاعة القانون المدنى الذى يتضمن جميع قوانين الطبيعة التى هى قوانين الله ، وسوف يقوم بما يحتاجه من استنباطات . لكن ماذا يحدث لو أن الحاكم ارتكب خطأ فى الاستنباط أو انتهى الى نتائج فاسدة ؟ ومن الذى يستطيع أن يحكم على ما يقوم به من استنباط ؟ يجيب هوبز بأنك لن تستطيع أن تجد « حكماً » يقضى فى هذه المسألة ، ومقاومة الحاكم الكافر هى مقاومة ضد قوانين الطبيعة وهى تحد لنصائح الرسل : « لتخضع كل نفس للسلطين الفائقة : لأنه ليس سلطان الا من الله ، والسلطين الكائنة هى مرتبة من الله . حتى أن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله ، والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة . فان الحكام ليسوا قواماً للأعمال الصالحة بل للشريعة ، أفتريد أن لا تخاف السلطان ؟ افعل الصلاح فيكون لك مدح منه ، لأنه خادم الله للصلاح . ولكن ان فعلت الشر فخف لأنه لا يحمل السيف عبثاً اذ هو خادم الله منتقم الغضب الذى يفعل الشر » (٨٥) . ان طاعتك للحكام لن تضر بايمانك ، لأن الايمان شىء داخلى ولا يرى ومن ثم فهو لن يتأثر بهذا الاذعان ، وعلى كل حال فمن يخاطر بحياته

(83) Ibid, p. 519 .

(84) R. Peters : Hobbes, p. 258 .

(٨٥) رسالة بولس الرسول الى أهل رومية الاصحاح الثالث عشر

فى مقاومة حاكم كافر فعليه أن يتوقع مثوبته فى السماء ، لكن عليه ألا يشكو من حاكمه الشرعى ! ذلك لأنه فى دائرة الفعل العلنى الصريح فان مطالب الاله الخالد لا يمكن أن تتميز عن مطالب الاله الأرضى الثانى
أعنى التتين Leviathan *

٣٦ — وفى نهاية التتين يشن هوبز حملة عنيفة فى قسم شهير عنوان « مملحة الظلام » على الخرافة والمذهب الدائولىكى بوصفهما عدوين للدين الحق . ويرى أن الظلام الروحى « ينبع من التفسيرات الخاطئة للكتاب المقدس ، والايمان بالشياطين وغيرها من آثار الديانة الوثنية نو من قبول العبث والخلف من الفلاسفة القدامى — لا سيما أرسطو ، وانتشار أفكار الكنيسة الكاثوليكية المعادية لكل سلام فى المجتمع البشرى ويضرب هوبز الدثار من الأمثلة على أن « المسيحية فى صورتها الكاثوليكية احتفظت بكثير من مخلفات الديانة الوثنية القديمة فالبابوية ليست سوى تشبح الامبراطورية الرومانية الراحلة ، وقد جلست متوجة فى قبرها . كما أن الحبر الأعظم فى روما تحول الى بابا ، كما تحول الماء المطهر Aqua Lustrans الى ماء مقدس ، وتحول عيد الاله ساتورن (زجل) Saturnalia ، الى عيد المرفع Carnival وعيد الاله باخوس Bacchanalia الى عيد الشفعاء فى الكنيسة ، والترابط بين فينوس — كيوبد الى العذراء وطفلها . واستخدمت اللغة اللاتينية فى الكنائس لتصبح شبحاً للغة الرومانية القديمة ، وراحت العجائز تروى حكايات العفاريت والجنيات لصبح البابا هو مقابل « ملك الجان » والكهنة هم رجال روحانيون ، والآباء على هيئة الأشباح . والعفاريت هى أرواح وأشباح وهى تسكن الظلام ، والأماكن الموحشة والقبور . والكهنة يسيرون بتعاليم غامضة فى الأديرة والكنائس ، والمدافن » (٨٦) . وذهبت الجنيات والكهنة معا بعقول الشباب فامتنوا

(86) T. Hobbes : The English Works Vol 3 p. 698.

عن الزواج وسكنوا قلاعاً مسحورة وأصبحت الخرافة لا غناء عنها .
حيث كان معظم الناس جهلة وجميعهم خائفين فاستغلت البابوية بلا رحمة
خوف الجهلة لتضمن استمرار مجموعة من القساوسة بلا ضمير
ولا مبادئ أخلاقية !

وهكذا يختتم هوبز « التنين » ، كما بدأه ، بعقلانية عنيفة تترك
القارئ في حيرة من أمر العقيدة الدينية التي يعتبرها الفيلسوف خطرة
وضارة وخبيثة !

« مراجع البحث »

أولا - مؤلفات هوبز :

نشر وليم مولز ورث المؤلفات الانجليزية لتوماس هوبز في احد عشر مجلداً في لندن من عام ١٨٣٩ حتى عام ١٨٤٥ ، وظهرت الطبعة الثانية في لندن عام ١٩٦٦ كما نشرت في ألمانيا في الوقت ذاته ، وقد اعتمدنا اعتماداً رئيسياً على الطبعة الثانية ، وهي بعنوان :

The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury; Now First Collected and Edited by sir William Molesworth, Bart. London : John, Henricha Street, Covent Garden, Second Reprint 1966 . Scientia Verlag Aalen, Germany .

وقد اشتملت هذه المجلدات على الكتب الآتية :

١ - المجلد الأول عبارة عن الترجمة الانجليزية لكتاب هوبز « في الجسم De Corpore » ..

٢ - المجلد الثاني عبارة عن الترجمة الانجليزية لكتاب « في المواطن De Cive » ..

٣ - المجلد الثالث يشتمل على كتاب « التين 'Leviathan' » .

٤ - المجلد الرابع يشتمل على :

(أ) الطبيعة البشرية « Human Nature »

(ب) الجسم انسياسي « De Corpore - Politico »

(ج) عن الحرية والضرورة « On Liberty and Necessity »

٥ - المجلد الخامس يشتمل على : « المشكلات التي تتعلق بالحرية والضرورة والصدفة »

« The Questions Concerning : Liberty , Necessity, and Chance ».

٦ — المجلد السادس وينمل : « حوار بين فيلسوف ودارس للقوانين
العمامة فى انجلترا »
« A Dialogue between a Philosopher and a Student of Common
Laws of England » .

٧ — المجلد السابع ويشمل :

(أ) سبع مشكلات فلسفية .. Seven Philosophical Problems

(ب) قضيتان فى الهندسة .. Two Propositions of Geometry

(ج) دفاع عن نفسه وعن كتبه

An A pology for Himself and His Writings ..

٨ — المجلدان الثامن والتاسع ويشتملان على :

ترجمة تاريخ الحرب اليونانية « لثوكيدز »

« The History of The Grecian war » , Written by Thucydides.

١٠ — المجلد العاشر ويشتمل على :

« ترجمة الايلياد والاوليسيه لهوميروس »

« The Iliads and Odysses of Homer »

١١ — المجلد الحادى عشر عبارة عن فهرس عامة للمجذات السابقة .

— كما نشر سير ولينمولزورث أيضا المؤلفات اللاتينية Opera Latina

فى خمسة مجلدات — لندن من عام ١٨٣٩ — ١٨٤٥ .

— كما نشرت مؤلفات هوبز الاخرى ، وطبعات مختلفة من الكتب

السابقة على النحو اتالى :

1 — Tonnies , F. ed : The Elements of Law, London 1889.

2 — Tonnies . F. ed : Behemoth(*), London, 1889 .

(*) كلمة بهيموث عبرية وهى جمع بهيمة والجمع هنا للتعظيم فمعنى

بهيموث البهيمة العظيمة — وهوبز يقصد بها الحروب الأهلية .

- 3 — Waller, A. R. ed . Leviathan, Cambridge 1904 .
- 4 — Pofson Smith, W. G ed. Leviathan Oxford 1909.
- 5 — Oakeshott, M. ed, Leviathan. Oxford 1946 .
- 6 — Plamenatz , J. ed Leviathan, Fontana 1978(**) .
- 8 — De Homine and De Cive « Nan & Citien ed. by Bernard Gert : Humanities press 1972(***) .
- 9 — Lamprecht , S. P. (ed) . De Cive or The Citizen, N. Y. 1949..
- 10 — Peters, R. (ed). Body, Man, and Citizen N. Y. 1962.
- 11 — The Life of Mr Thomas Hobbes of Malmesbury. Written by himself in a Latine Poem and translated into English. published by the Rota at the University of Exeter .

ثانياً — مراجع عن هوبز :

- 1 — Aubrey's Brief Lives, ed. by Oliver Lawson Dick, Penguin Books, 1978 .

وقد كان جون اوبري صديقاً لهوبز ، وكتب عن حياة مشاهير العصر ،
وقد طبع عدة طبعات اعتمدنا على طبعة عام ١٩٧٨ ..

- 2 — Braumrin, Bernard : Hobbes Leviathan : Interpretation. and Criticism , Belmont, California, Wardsworth publishing Company , 1969 .

(**) وهي الطبعة التي أشرنا اليها طوال البحث .

(***) كتب لها جريت مقدمة رائعة ، ناقش فيه الفكرة الشائنة عن
سيكولوجيا الأنانية عند هوبز .

مجموعة التآين مفيدة من المقالات والاقابسات التى تدور حول كتاب هوبز الرئيسى :

3 — Brandt, F. « Thomas Hobbes's Mechanical Conception of Nature » Copenhagen and London 1928 .

يدور هذا الكتاب حول ميكانيزما هوبز واسهاماته افيزيكية ، لكنه لا يتعرض للاخلاق والسياسة ، ولهذا يعد دراسة شاملة لافكار هوبز الميكانيزيكية والعلمية .

4 — Bowle, J. : «Hobbes and His Critics» Frank Cass K Co.. L. T. D, London 1969 .

ناقشة موسعة للانتقادات التى وجهها معاصرو هوبز الى فلسفته السياسية والاخلاقية من امثال روس Rosse ، وبرامهول ، وكارندن ، وآخرون. — ويتفق جون بول ، فى الاعم الاغلب ، مع هؤلاء النقاد .

5 — Brown, Keith; « Hobbes Studies » Cambridge. Massa Chusetts . Harvard University Press 1965 .

مجموعة من الدراسات الهامة عن فلسفة هوبز ، وهى فى معظمها تدور حول الجوانب السياسية والاخلاقية والاجتماعية فى فلسفته ، وسوف نذكر بعضها منها فيما بعد . .

6 — Catlin , G. Thomas Hobbes as Philosopher Publicist, and Man of Letters, London 1922 .

7 — Cranston, Maurice & Peters, Richard : Hobbes and Rousseau : A . Collection of Critical Essays » Garden City : Doubleday & Co. 1972..

8 — Gauthier, David, P. « The Logic of Leviathan : The Morals & Political Theory of Thomas Hobbes » Oxford Clarendon Press, 1969 .

اهتم فى البداية بالعلاقة بين الاخلاق والنسيكولوجيا ثم يعود فى بقية الكتاب الى دراسة موسعة لفكرة السلطة لاسبابها الحقوق الطبيعية للسيد الحاكم وتعهد الرعايا بعدم الثورة ضده وبطاغته الكاملة .

9 — Goldsmith , «M. M : Hobbes's Science of Politics» N. Y. London Columbia Press 1966 .

دراسة شاملة الفكر السياسي عند هوبز في ارتباطه بمذهبه الفلسفى .

10 — Gooch, G. P. Hobbes , London 1939 .

11 — Hill, Christopher : Puritanism and Revolution : Studies in Interpretation of the English Revolution of 17 th century, London Secker & Warburg 1958 .

12 — Hinnant Charles H. : Thomas . Hobbes » Twayne Publishers, Boston, G, K, Hall & Co. 1977 .

13 — Hood, F. C. The Divine Politics of Thomas Hobbes : An Interpretation of Leviathan Oxford : Clarendon Press 1964.

وجهة نظر متطرفة تذهب الى ان هوبز هو اساسا فيلسوف اخلاقى مسيحي .

14 — Jessops. T. E : Thomas Hobbes . Longmans Green & Co. LT, D. 1960 .

15 — King, Preston : The Ideology of Order : A Comparative Analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes - Allen & Unwin, 1974 .

16 — Laird, John : Hobbes , London Ernest Benn 1934 .

دراسة قيمة تثير مسألة تأثير هوبز بالثقافة المسيحية وتُقارن بينه وبين المفكرين السياسيين فى العصور الوسطى .

17 — MacDonald, Hugh and Hargreaves : Thomas Hobbes A. Bibliography , London : The Bibliographical Society 1952 .

18 — Mcneilly, F. S. The Anatomy of Leviathan New York. St Martin's Press 1968 .

دراسة قيمة لتطور الفكر السياسي عند هوبز منذ كتاباته المبكرة حتى ظهور القرنين .

19 — Macpherson , C. B. The Political Theory of Possessive Individualism , Hobbes To Locke, Oxford University Press 1962, Oxford University press 1979 .

كتب ماكفرسون قبل هذا الكتاب دراسة بعنوان « Hobbes Today. » نشرها أولا في

Canadian Journal of Economic's and Political Science

« Hobbes Bourgeois Man » عام ١٩٦٥ ثم أعاد نشرها بعنوان

في الكتاب الذي قام كيت براون على نشره باسم « دراسات حول هوبز » ويعرض ماكفرسون لفلسفة هوبز من منظور ماركسي سواء من حيث الشرح أو النقد . وقد أبرز كيت توماس Keit Thomas في مقال بعنوان « الاضول الاجتماعية للفكر السياسي عند هوبز » في الكتاب الذي أشرف عليه براون ، أحادية تفسير ماكفرسون لهوبز وذهب الى أن أخلاق هوبز ليست برجوازية بل أرستقراطية وقد اعتمدنا على الطبعة الثامنة اللينة الغلاف التي أصدرتها جامعة اكسفورد عام ١٩٧٩ .

20 — Mintz, Samuel I : 'The Hunting of Leviathan : Seventeenth - Century Reactions To the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes . Cambridge University press 1962 .

21 — Oakeshott, Michael : Hobbes on Civil Association Berkeley & Los Angeles University of California Press 1975 .

مجموعة من دراسات أو كشوفات حول هوبز وكذلك نظرية الإلزام عنده .

22 — Raphael . D. D. : « Hobbes : Morals and Politics » George Allen & Unwis Oxford 1977 .

23 — Peters , Richard : Hobbes , Greenwood Press . Publishers 1956 .

24 — Robertson, George Croon : Hobbes , William Blackwell's and Sons, 1890 .

25 — Skinner, Quentin : « Conquest and Consent : Thomas Hobbes and The Engagement Controversy » in the Interregnum ed. G. E. Aylmer Anchor Books 1972 .

26 — Skinner, Q. : « Thomas Hobbes and His Disciples in France and England Comparative Studies in Society and History, » VIII, 1966 (153 - 167) .

27 — Spragens , Thomas A. « The Politics of Motion the World of Thomas Hobbes, Lexington, Kentucky the University Press 1973 .

28 — Stephen, Sir Leslie : Hobbes , London Macmillan 1904.

29 — Strauss, Leo : The Political Philosophy of Thomas Hobbes : Its Basis and Genesis » Oxford Clarendon Press, 1936.

30 — Taylor , A. E. Hobbes London. 1908 .

31 — Thorpe, Clarence : « The Aesthetic Theory of Thomas Hobbes » . Ann Arbor, University of Michigan, Press 1940 .

دراسة طويلة وهامة لفكرة هوبز تجعله مؤسساً « للمدرسة
السيكولوجية في النقد » التي وصلت الى قمته في نظرية كوليرج
عن الخيال .

32 — Warrender, Howard: The political Philosophy of Hobbes :
His Theory of Obligation, Oxford Clarendon Press 1957.

دراسة هامة للالتزام السياسي عند هوبز ترتكز على تطويع
« أطروحة تينور » التي تفصل فصلاً تاماً بين سيكولوجيا هوبز
ونظريته الأخلاقية .

33 — Watkins, J. Hobbes's Systems of Ideas London :
Hutchinson University Library 1965 .

34 — Wolin : Sheldon : Hobbes and the Epic Tradition of
Political Theory, Los Angeles, The Clark Library, 1970.

ثالثا — مقالات ودراسات عن هوبز :

1 — Brown , J. M, « A Note on Professor Oakeshott's Introduction to The Leviathan » Political Sciences 1953.

2 — « Hobbes : A Rejoinder » Political Sciences 1953.

3 — Brown, K. C., Hobbes's Grounds For Belief in a Deity», Philosophy. 1962 .

4 Brown, S. M. « Hobbes : The Taylor Thesis » , Phil. Rev.. 1959 Reprinted in Brown, Hobbes Studies .

5 — Berlin, I., « Hobbes, Locke and Professor Macpherson », Political Quarterly, 1964.

6 — Cattaneo, A., « Hobbes's Theory of Punishment » , Brown, Hobbes Studies, reprinted in translation, from an article in Jus, 1960 .

7 — Engel, S. M., « Analogy and Equivocation in Hobbes ». Philosophy, 1962

8 — « Hobbes's Table of Absurdity » , Phil. Rep., 1961. Reprinted in Brown, Hobbes Studies .

9 — Gert, B., Hobbes, » Mechanism and Egoism » , Phil. O., 1965 .

10 — Glover, W. B., « God and Thomas Hobbes » , Church History, 1960. Reprinted in Brown, Hobbes studies .

11 — Krook. D., « Mr Brown's Note Annotated » , Political Studies 1953 .

12 — « Thomas Hobbes's Doctrine of Meaning and Truth » .
Philosophy, 1956 .

13 — Lamprecht, S. P. « Hobbes and Hobbism », American
Political Science Review, 1956

14 — McNeilly, F. S., « Egoism in Hobbes » Philosophical
Quarterly 1966 .

15 — Macpherson, C.B. « Hobbes Today » , Canadian Journal
of Economic and Political Science, 1945. Reprinted in Brown,
« Hobbes Studies » .

16 — Nagel, T. « Hobbes's Concept of Obligation » . Phil.
Rev., 1959 .

17 — Oakeshott, M. J. « The Moral Life in the Writings
of Thomas Hobbes » , in Oakeshott Rationalism in Politics .

18 — Plamenatz, J., « Mr Warrender's Hobbes » , Pol. St.,
1957. Reprinted in Brown, « Hobbes Studies » .

19 — Pennock, J. R., Hobbes's Confusing « Clarity » - The
Case of Liberty » , American Political Review, 1960. Reprinted
in Brown « : Hobbes Studies » .

20 — Polin , R . «Le Bien et Mal La Philosophie de Hobbes»
Revue Philosophique de la France et de L'Etranger ,Vol. cxxxvi
(1946) .

21 — Rephael, D.D., « Obligation and Rights in Hobbes » ,
Philosophy, 1962 .

22 — Skinner , Q. « Hobbes on Sovereignty » pol . St. 1965.

23 — Stewart, J. B., « Hobbes among the Critics » , Political
Science Quarter, 1958 .

24 — Strauss, L., « on The Spirit of Hobbes's Political Philosophy » , from Strauss, Natural and History, reprinted in Brown, « Hobbes Studies » .

25 — Taylor, A. E., « The Ethical Doctrine of Hobbes » , Philosophy , 1938 . Reprinted in Brown , « Hobbes Studies ».

26 — Thomas. K., « The Social Origins of Hobbes's Political Thought » , in Brown, Hobbes Studies .

27 — Warrender, H., « A-Reply to Mr Plamenatz » , Pol. St., 1960. Reprinted in Brown, « Hobbes Studies » .

28 — « Obligations and Rights in Hobbes » , Philosophy, 1962 .

29 — « The Place of God in Hobbes's Philosophy » , Pol. St., 1960 .

30 — Watkins, J. W. N., «Philosophy and Politics in Hobbes» Phil, q. 1955 . Reprinted. revised, in Brown, « Hobbes Studies ».

31 — Wernham. A. G., « Liberty and Obligation in Hobbes » in Brown, « Hobbes Studies » .

رابعاً — مراجع عامة :

1 — Bronwski and Bruce Mazlis : « The Western Intellectual Tradition, » Pelican Books, 1963 .

2 — Catlin , George : « The Story of The Political Philosophies, » Tudor Publishing Co. N. Y. 1947 .

3 — Cranston, M. : « Western Critical Philosophy » , the Bodly Head London 1972

- 4 — Erdman, Edward : A History of Philosophy, Vol . one
Eng. Trans. by Hough Macmillan 1898 .
- 5 — Fisher, Kuno : « Francis Bacon : Realistic Philosophy
and Its Age . » Eng . Trans . by John Oxenford - London 1857.
- 6 — Hampshire, Stuart : « The Age of Reason » Mentor Book,
N. Y. 1956 .
- 7 — Hegel, G. W. F.; « Lectures on The History of Philos-
ophy, Vol . 3 Eng. Trans. by E. S. Holdane, Routledge & Kegan
Paul .
- 8 — Hoffding . Harold : « History of Modern Philosophy , »
Vol. one Eng. Tans . by B. E. Meyer Macmillan, 1920.
- 9 — Ibanez, Felix, M. : « Tales of Philosophy » Clarkson N. Y.
1967 .
- 10 — Jones, W. T. A History of Western Philosophy » : Vol.
3 « Hobbes to Hume » Harcourt Brace 1969 .
- 11 — Murrarv . A. R. M. « An Introrduction to Political
Philosophy » Chen & West L. T. D. London, 1953 .
- 12 — Plamenatz, John : Man & Society, Vol . one Longman
Paperback 1979 .
- 13 — Oakeshott, Michael : « Rationalism in Politics » A
University Paperback : Methuen & Co. L. T. D. London 1967 .
- 14 Russell, B. « A Critical Exposition of the Philosophy of
Leibniz » George Allen & Unwin 1967 .
- 15 — Sorley , W. R. : « A History of British Philosophy to
1900 » Cambridge University Press .

16 — Walsh, W. H. « Reason and Experience » Oxford at The Clarendon press 1947 .

17 — Willam Kelley Wright : « A History of Modern Philosophy » Macmillan Comp. 1967 .

خامسا — قواميس ودوائر معارف :

1 — The Encyclopadia of Philosophy ed. by Paul Edwards .

2 — The Dictionary of National Biography Founded in 1882 by George Smith, ed by Sir Leslie Stephen Oxford University Press 1917 .

3 — The Encyclopadia of Religion and Ethics ed . by James Hastings.

4 — Lacey A. R. A. Dictionary of philosophy, Routledg & Kegean panl 1976 .

5 — Runes, D. D : The Dictionary of Philsosophy .

6 — Baldwin, Mark : « Dictionary of Philosophy and Psychology » .

7 — Encyclopaedia Britanica (in Depth) art Hobbes . Rationalism , Nominalism etc .

8 — Bullock, Alan : « The Fontana Dictionary of Modern Thought .

فهرس

الصفحة

مقدمة :	٥
الباب الأول : حياته ومكانته	١٥
الفصل الأول : لماذا هوبز . . ؟	١٧
— الصورة انشائية لهوبز في المكتبة العربية	١٩
— الصورة الشائبة لهوبز في المكتبة العربية	١٠
— مكانته في الفكر الغربي	٢٠
— القضايا التي يطرحها البحث :	
(أ) مادية هوبز ليست أخلاقية بل ميتافيزيقية .	٢٢
(ب) عقلانية هوبز جعلته أقرب الى ديكارت منه الى فرنسيس بيكون .	٢٥
(ج) حالة الطبيعة والتعاقد الاجتماعي — ليست حقائق تاريخية بل شروط عقلية لقامة المجتمع .	٢٨
الفصل الثاني : حياة روحية لفيلسوف مادي	٣٧
١ — الخوف يطاردني	٣٩
٢ — الغراب في اكسفورد .	٤٧
٣ — أسره كافنديش .	٤٩
٤ — سنوات التجوال .	٥٢
(أ) رحلته الأولى الى أوروبا وعلاقته بفرنسيس بيكون	٥٢
(ب) رحلته الثانية الى القارة	٥٧
(ج) رحلته الثالثة إلى القارة	٦٣
٥ — معارك هوبز الفكرية	٦٧

الصفحة

٧٩ الباب الثاني : في الجسم « . . . او الميتافيزيقا » :

٨١ الفصل الأول : الفلسفة : المجال والمنهج

٨٣ أولا : مجال الفلسفة وتعريفها

— عقلانية هوبز واضحة في تحديده لمجال الفلسفة

— «استبعاد ما لا يخضع للاستنتاج العقلى

٩٥ ثانيا : المنهج

القرن السابع عشر هو عصر المنهج — الاكتشافات الجديدة

تحققت وسببها المنهج . .

المنهج التحليلى التركيبى — منهج رياضى أساساً . مستمد من

مدرسة « بادوا » .

— ما الذى يعنيه الجانب التحليلى من المنهج . . ؟

— الجانب التركيبى . .

— ظهور الجانبين فى منهج ديكارت .

١٠٥ الفصل الثانى : مذهب هوبز المادى

١٠٧ أولا : المبادئ الاولى

— تخيل فناء العالم فما الذى يبقى ؟

— بداية هوبز اقرب الى الشك الديكارتى الشامل

— البداية الأولى هى المكان — تعريف المكان

— المبدأ الثانى هو الزمان — تعريف الزمان

وهما صورتان : « ذهنتان للجسم »

١١٤ ثانيا — الجسم :

— تعريف الجسم — خصائص الجسم او الاعراض

— الجوهر واعراضه

الصفحة

- ثالثا — مشكلة الكيفيات — انبداية عند جاليلو : ١٢٢
- رابعا : المادية والعقلانية ١٢٩
- هل تتعارض العقلانية مع المادية ؟
- فكرة ليبنتز
- ديكارت كان ماديا في تصوره للكون
- الفصل الثالث : ميتافيزيقا الحركة : ١٣٣
- اولا — مفهوم الحركة : ١٣٥
- فهم الجسم المادي يكمن في مبدأ الحركة
- الحركة بشكلها الهندسي اقتناع انطولوجي ومنهجي
- ثانيا — طبيعة الحركة وشمولها : ١٣٩
- تأثير الحركة فينا هو الاحساس لكننا لا نعرفها بالاستنتاج العقلي .
- الحركة الكلية الشاملة هي الطبيعة الأساسية للعالم وهي حركة آلية .
- ثالثا — خرافة الجوهر اللامادي : ١٤٤
- الحركة نوعان خارجية في العالم وداخلية في جسمنا
- ليس هناك « نفس » لو « روح »
- تأويل آيات الكتاب المقدس : « الحياة هي انعم » .
(٢٩ — هوبز)

الصفحة

١٥٧ الباب الثالث : في الإنسان أو السيكولوجيا

١٥٩ لفصل الأول : من الحس إلى العقل

١٦١ أولا — انحس :

قوى المعرفة نوعان : التخيل والتصور — هوبز يحاول تفسير منشأ الحس — الصور الأولى هي صور الحس والمخيلة وهي تنشأ من ضغط الأشياء الخارجية على حواسنا — لكننا لا نعرف الجوهر عن طريق انحس بل صفاته أو كيفياته وهي صور ذهنية أو خيالات — نعرف الجوهر عن

طريق الاستنتاج العقلي .

١٧٣ ثانياً — التخيل :

الصور الذهنية تذبل وتتحول إلى حس باهت هو التخيل وهو مركب : بسيط ومركب .

١٨٠ ثالثاً — الأحلام :

اهتمام هوبز بدراسة الأحلام يبرز جانباً من عقلانية لأنها المسئولة عن نشأة الخرافة والإشباح .

١٨٦ رابعاً — العقل والمعرفة الفلسفية :

هناك نوعان من المعرفة : الأولى معرفة الحس والثانية معرفة العقل — الأولى معرفة عن طريق التجربة لكنها ليست هي المعرفة الفلسفية الحقة أما الثانية فهي معرفة الفلسفة . المعرفة الفلسفية تتميز بخمس خصائص : كلية — ضرورية — تنشأ من الاستدلال — تبحث عن السبب والانشأ — شرطية وليست مطلقة .

الصفحة

٢٠١	الفصل الثاني : فلسفة اللغة :
٢٠٣	أولا — نشأة اللغة
	اهتمام هوبز باللغة ، التفسير الدينى : الله هو المؤلف — الانسان نسى اللغة فى بابل — فى النهاية البشر هم الذين اخترعوا اللغة .
٢٠٨	ثانيا — استخدام اللغة : استخدامان : عام وخاص
٢١١	ثالثا — نظرية هوبز فى الأسماء
٢١٤	رابعا — تصنيف الأسماء
٢٢٠	خامسا — نظرية الكليات ومذهب هوبز الاسمى
٢٢٩	الباب الرابع : فى المواطن — أو الدولة
٢٣١	الفصل الأول : من السيكلوجيا الى الاخلاق
٢٣٣	أولا — العواطف والانفعالات :
	الاشتهاء والتقور — وهما ايضا الحب والكراهية — الانفعالات البسيطة ثم تنشأ الانفعالات المركبة : كالأمل والياس والخوف والشجاعة والغضب .. الخ .
٢٤٥	ثانيا — أخلاق الأنانية :
	مبدأ اللغة والألم يحكم حياتنا العضوية : موضوع اللغة خير وما يؤدى الى ألم — فهو شر .. تحليل لسيكلوجيا الأنانية — لم يكن هوبز فيلسوفاً « للأنانية » ولم يصور البشر على أنهم أشرار بطبيعتهم ..

الصفحة

٢٥٩ ثالثا — اطروحة تيلور :

تيلور يرغب في فكرة الانانية والنفعية في اخلاق هوبز ويرى انها ، على العكس نظرية في الواجب ونشرت مع كانت في سمات وتختلف معه في اخرى ، والوفاء بالوعد في حالة الطبيعة ، اي قبل نشأة المجتمع : مسألة داخلية والحزب بالهد تنافس — قوانين الطبيعة اوامر اخلاقية .

٢٧٠ رابعا — العقل ... والالزام الخلقى :

اطروحة تيلور — دارنر نرد اخلاق هوبز الى انراث المسيحي مما يشطر غثسفننه شطرين المينافيزيتا في ناحية والفسفة السياسية والاخلاقية في ناحية اخرى .
ثلاثة انواع من الالزام عند هوبز : طبيعي — عقلى — خلقى — والثالث في رايانا يشق من الثانى — الاتساق المنطقى يحتم هذا التفسير — قوانين الطبيعة — قوانين الطبيعة قواعد اخلاقية يخشفها العقل وهى ازنية لا تنغير .
الخلط في فهم الاخلاق عند هوبز يرجع الى انه يتحدث عن الخير والشر في مستويين — الاخلاق عتلية ومطلقة عند هوبز وهى الخسد المباشر لانفسالاتنا .

٢٨٣ الفصل الثانى : حانة الطبيعة

٢٨٥ اولا — اللويثان او التين :

تفسير الكلمة وتتبع معناها في الكتاب المقدس — التين هو الدولة وليس انحاكم او الملك — تحليل صورة الغلاف — جسم العملاق يتألف من آلاف من انبشر ويشرف على الدين والدولة .

٢٩١ ثانيا — حرب الكل ضد اكل :

الفرق بين الطبيعى وانصناعى عند هوبز — الدولة كيان صنعة الانسان — اما الطبيعى فهو حالة من الفوضى —

الصفحة

حالة الطبيعة افتراض منطقي يغيب فيه المجتمع الصناعي —
ليست مرحلة تاريخية — المصادر الأساسية : المحافظة
على الذات .

ثالثا — مصادر الصراع :

٣٠٦

المصدر الأول : المساواة في القدرة

٣٠٦

المصدر الثاني : المساواة في الأمل

٣٠٨

المصدر الثالث : الأغراض المتضاربة

٣٠٩

المصدر الرابع : المنافسة

٣١١

المصدر الخامس : المجد

٣١٥

المصدر السادس : انعدام الثقة

٣١٧

رابعا — نتائج حالة الطبيعة :

٣١٩

الإنسان ليس مدنيا بالطبع كما ذهب أرسطو بل التربية
والتنشئة الاجتماعية هي التي تجعله صالحاً للمجتمع —
لا سيد ولا مسود في حالة الطبيعة — سيطرة الخوف والبشك
المتبادل — لا وجود لعدل أو ظلم ولا ملكية خاصة .

كيف يخرج الناس من حالة الطبيعة ؟ العقل يلزمنا
بالخروج منها لأنها تناقض ذاتي .

الفصل الثالث : انعقد الاجتماعي . . وقيام الدولة

٣٢٧

أولا — الحقوق الطبيعية :

٣٢٩

الحق الأول هو حق البقاء أو المحافظة على الذات
والثاني استخدام الوسيلة التي تحقق البقاء — الثالث

الصفحة

تحديد أنواع الوسائل الضرورية - - الرابع حق الملكية أو
وضع اليد .

يجوز التنازل عن بعض الحقوق دون بعضها الآخر -
والتنازل يتم بطريقتين التخلي أو انتحويل الى شخص آخر -
الحق الاول لا يجوز التنازل عنه .

ثانيا - قوانين الطبيعة : ٣٤١

قوانين الطبيعة عقاية ، وهي ايضا اخلاقية وهي قوانين
الهية وهي ملزمة من اداخل اثني عشر قانونا :
القانون الاول : تشدان السلام ، والثاني : تنازل بشرط
تنازل الآخر . الثالث يلزم الناس بتنفيذ ما يرمونه من
موثيق وعهود والرابع هو العرفان والخامس المجاملات
الواجبة بين الناس . الخ مستويان لقوانين الطبيعة :
الاخلاقي والسياسي الخارجى .

ثالثا - العقد الاجتماعى : ٣٦٥

بواسطة العقد يتحول انفراد الى مواطن من الاخلاق الى
السياسة . نوعان : ميثاق الاتحاد وميثاق الرعايا العقد
الاجتماعى افتراض منطقى او تجربة متخيلة وليس مرحلة
تاريخية - التنازل المتبادل عن الحقوق هو العقد واذا لم
ينفذ فى الحال فهو تعهد - الفكرة لا تنطبق على الحيوانات -
التعهد الذى تقوم عليه الدولة هو الاول وهو يسبق منطقيا
اى تعهد آخر - التنازل للعاهل او السيد ، وهو ليس طرفا
فى العقد وبالتالي ليس للمواطنين الحق فى الثورة عليه -
حقوق الحاكم مطابقة - تحفظان على هذه الحقوق واجبات
الحاكم تلخص فى ثلاثة اهداف متميزة :

رابعا - اشكال الحكومات : ٣٨٧

يعتمد على انواع السيادة اذا انحصرت فى شخص واحد
فهو النظام الانكى - فى جماعة تمثل الشعب كله فهو النظام

الصفحة

الديمقراطى — جماعة تمثل جانباً من الشعب فهو النظام
الأرستقراطى — اذا فسد النظام الأول كان طغياناً ،
واذا فسد الثانى تحول الى الفوضوية والثالثة اى
الأوليجاركية ، مقارنة بين الأنظمة المختلفة .

أمكن ان نعد هوبز من الداعين للنظم الشمولية كالفنازية
والفاشية — كان له تأثير عليهم لكنه واحداً منهم لستة أسباب

الفصل الرابعة : الدين

٣٩٥ .

أولاً — موقف هوبز من الدين :

٣٩٧

اتهام هوبز بالالحاد — رجال الدين فى عصره يلعنون
التنين — لكن هوبز لم يكن ملحداً بل مجدداً فى فهم الدين
المغالاة والتطرف فى رأى الباحثين : فهو فى رأى البعض ملحد
متطرف وفى رأى البعض الآخر مسيحى متطرف ! سيطرة
المناقشات الدينية فى القرن السابع عشر .

ثانياً — نشأة الدين :

٤٠٢

الانسان هو وحده الحيوان المتدين — يتميز بحب
الاستطلاع ، وملاحظة ظهور الأشياء واختفائها ، من هذه
الخصائص تظهر أربعة أسباب لنشأة الدين هى فكرة
الاشباح والجهل بالأسباب والخوف البشرى — النذر
والبشائر .

ثالثاً — وجود الله وطبيعته :

٤٠٩

محاولة التوفيق بين إله الفلاسفة وإله الأديان توقعه فى
تناقض — لا يحل الا بالتفرقة بين وجود الله وطبيعته —
الأول يدخل فى مجال العقل والثانى لا يمكن فهمه ..

الله جسم اذ لا يمكن أن يوجد الا ما هو جسم — مشكلة
الشر تحل بقوة الله اللامتناهية فله حق الابتلاء بغير سبب —
لم يكن من حق أيوب أن يسأل الله .

الصفحة

٤١٩ . رابعا - حرية الإرادة ومشكلاتها الدينية :

حرية الله مطلقة لكن لا حرية عند الإنسان لأن الحرية هي الضرورة أو غياب القوائق — الناس يشعرون بأنهم أحرار ولا يعنى ذلك سوى أنهم يجهلون الأسباب .

المشكلات الدينية المترتبة على انكار حرية الإرادة —

رأى برامهول ورد هوبز .

٤٢٦ خامسا - الدين ... والدولة :

لا يستطيع الإنسان في نظر هوبز أن يخدم سيدين —
لا بد من خضوع السلطة الروحية لسلطة الحاكم —
الأرسطانية عند هوبز — تفسيره لمملكة الله — ماذا يعنى
هوبز بمملكة انظلام ... ؟

٤٣٣ مراجع البحث .

٤٤٧ الفهرس

مؤلفات الدكتور امام عبد الفتاح امام

أولا — التأليف :

- ١ — « المنهج الجدلي عند هيجل » — طبعة أولى دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩ — طبعة ثالثة دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة عام ١٩٨٥ (العدد الثانى من المكتبة الهيجلية) .
- ٢ — « مدخل الى الفلسفة » — طبعة أولى عام ١٩٧٢ دار الثقافة طبعة خامسة ١٩٨٥ .
- ٣ — « كيركجور رائد الوجودية » — المجلد الأول (حياته وأعماله) طبعة أولى الثقافة ١٩٨٢ — طبعة ثانية دار التنوير ببيروت ١٩٨٣ (العدد الثانى من سلسلة الفكر المعاصر) .
- ٤ — « دراسات هيجلية » — دار الثقافة للنشر والتوزيع عام ١٩٨٤ .
- ٥ — « توماس هوبز : فيلسوف العقلانية » دار الثقافة للنشر والتوزيع : عام ١٩٨٥ .
- ٦ — « تطور الجدل بعد هيجل » — المجلد الأول « جدل الفكر » دار التنوير عام ١٩٨٥ العدد ٨ من سلسلة المكتبة الهيجلية .
- ٧ — « تطور الجدل بعد هيجل » — المجلد الثانى « جدل الطبيعة » دار التنوير عام ١٩٨٥ (العدد رقم ٩ من المكتبة الهيجلية) .
- ٨ — « تطور الجدل بعد هيجل » — المجلد الثالث « جدل الإنسان » دار التنوير عام ١٩٨٥ (العدد رقم ١٠ من المكتبة الهيجلية) .
- ٩ — « دراسات فى الفلسفة السياسية عند هيجل » دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٦ .
- ١٠ — كيركجور : رائد الوجودية « المجلد الثانى » — « فلسفته » دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٥ .

١١ — فى فلسفة الاخلاق ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٥ .

١٢ — محاضرات فى الميتافيزيقا ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٥ .

ثانياً — بحوث ودراسات :

١ — « المقولات بين أرسطو وكانط وهيغل » . . . دراسة بحوليات كلية
تربية جامعة الافتح بليبيا .

٢ — « مفهوم التهكم عند كيركجور » . . . دراسة بحوليات كلية الآداب
جامعة الكويت .

٣ — « انهيجلية » . . . دراسة للموسوعة الفلسفية التى يقوم على
نشرها معهد الانماء العربى ببيروت .

ثالثاً — الترجمات :

١ — « الجبر الذاتى » — رسالة كتبها بالانجليزية الدكتور زكى نجيب
محمود — الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر عام ١٩٧٢ .

٢ — « العقل فى التاريخ » لهيغل — طبعة أولى دار الثقافة عام ١٩٧٢
وطبعة ثالثة دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٥ (العدد الأول فى
سلسلة المكتبة الهيجلية) :

٣ — « روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط » — اتين جليسون —
دار الثقافة عام ١٩٨٣ .

٤ — « فلسفة هيغل » — تأليف ولتر ستينس المجلد الأول « المنطق وفلسفة
الطبيعة » دار التنوير عام ١٩٨٣ (العدد الثالث من المكتبة الهيجلية) .

٥ — « فلسفة هيغل » تأليف ولتر ستينس المجلد الثانى « فلسفة الروح »
الطبعة الثالثة عام ١٩٨٣ (العدد الرابع من المكتبة الهيجلية)

٦ — « أصول فلسفة الحق لهيجل » المجلد الأول طبعة أولى دار اثنتان
١٩٨١ — طبعة ثانية دار التفوير بيروت عام ١٩٨٣ (العدد الخامس
من المكتبة الهيجلية) .

٧ — « موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل » طبعة أولى عام ١٩٨٣ دار
التفوير بيروت (العدد السادس من سلسلة المكتبة الهيجلية) .

٨ — « العالم الشرقى » المجلد الثانى من محاضرات فى فلسفة التاريخ
لهيجل العدد التاسع من سلسلة المكتبة الهيجلية ١٩٨٥ .

٩ — « اوجودية » تأليف جون ماكورى سلسلة عالم المعرفة بالكويت
العدد ٥٨ أكتوبر ١٩٨٢ .

١٠ — « أصول فلسفة الحق » لهيجل المجلد الثانى دار الثقافة للنشر
واتوزيع ١٩٨٥ .

* * *

رقم الايداع بدار الكتب ٨٥/٥٧٨٠

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهراف
تليفون ٦٠٤٦٩٦

دار النور للنشر والتوزيع
للطباعة والجمع الأولى
الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠١ م